JESÚS, EL APRENDIZ

Lectura contemporánea del evangelio de Marcos

ÍNDICE

Introducción: ¿Con quiénes aprendemos? **7**
Personajes de la memoria 7
Paradigma de aprendiz 9
Memoria profunda 12
Texto de la memoria 15
Historia de aprendizaje 20
Cuestión de método 24
a) Cómo se creó la narración 24
b) Personajes imprescindibles 27
c) Epifanía del encuentro 29

I. Más allá de la recepción tradicional: el Maestro y los aprendices **30**
1. El aprendiz exegeta 31
1.1. Historia del "evangelio feo" 31
1.2. Turbas y vestidos sucios, abajo 35
1.3. La crítica de Schweitzer a la *Leben-Jesu Forschung*, todavía vigente 42
1.4. ¿Jesús abandona al pueblo? ¿*Quién* lo cuenta? 45
1.5. Más allá de Schweitzer 49
1.6. De Wrede y Schmidt a la Historia de las formas (*Formgeschichte*) 51
1.7. El orden intencional del texto: Historia de la redacción 53
2. "Toda la muchedumbre venía a él, y les enseñaba" 58
2.1. Enseñando al pueblo: la figura de Moisés 58
2.2. Ese humano, el Hijo del humano, frente a la fatalidad 61
3. "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar vida eterna?" 65
4. "Ven, sígueme" 67
4.1. Redes isotópicas 67
4.2. Discípulos, enviados, los Doce 70
4.3. Iniciación en un misterio 72
4.4. Llamada y respuesta 76
5. El aprendizaje de los Doce 79
5.1. Las mujeres y los Doce 79
5.2. Comunidad de aprendizaje 83
6. El aprendiz virtual, llamado a hacerse real 85
6.1. Virtud y virtualidad 85
6.2. Incitación a una segunda lectura en el camino 91
6.3. La *metanoia* es un aprendizaje 95
7. El (con)reinado de Dios como una nueva forma de relación social 100
7.1. El núcleo de la Paideia judía 100

7.2. La proximidad de Dios-a 105
7.3. La respuesta de los evangelios 109
8. El amor enseña 110
8.1. Los encuentros tienen dos o más direcciones 110
8.2. Los dichos de Jesús: una metadidáctica 112

II. El relato de un aprendiz: Estudio del texto **115**
1. Marcos, primer escritor 115
1.1. Cronología y crítica textual 116
1.2. Intérprete de la memoria oral 131
1.3. La inteligencia narrativa de Marcos 182
2. La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo 190
2.1. La novedad del evangelio en su contexto 190
2.2. Oralidad y oralización 193
2.3. Vidas narradas 197
2.4. La revelación del Otro: "Tú eres" 207
2.5. La revelación del otro humano 209
2.6. Una Buena forma Nueva: más allá de la retórica clásica 212
3. Las formas del relato dialógico 221
3.1. Esferas de acción social 224
3.2. Actos realizativos: la llamada, la promesa, la Alianza, el perdón 226
3.3. Relatos que anuncian a Jesús 227
3.4. Enseña en parábolas a la muchedumbre 229
3.5. Habla con el Abbá 233
3.6. La ironía de Jesús en los diálogos: el héroe en el umbral 237
3.7. El macrotexto: un relato dialógico 246
4. Las formas de pasar (en) el tiempo 250
4.1. El camino, un cronotopo 250
4.2. Caminos en diálogo 251
5. La parte de la audiencia 255
5.1. Entre la trama y la historia 259
5.2. Entre la trama y el discurso 260
5.3. Entre el discurso, la trama y la historia 266
5.4. Una estructura abierta 270
5.5. A partir de lo que ya sabíamos: perfil histórico de la audiencia implícita 278
5.6. El andamio de la imitación 288
5.7. Interpretante, signo vivo 290
5.8. El final de Marcos 292
6. Un narrador fascinado por el drama que está representando 298
7. Revelación y mimesis de Jesús 306

III. Los maestros de Jesús: Estudio de los interagonistas **310**
1. Narratonomía 310
1.1. Persona y personaje: rasgos semánticos 310
1.2. Trama e historia 319
1.3. Actores y actantes 322
2. Los límites de lo humano 325
2.1. Lo sublime y lo siniestro 325
2.2. Pureza e impureza 331
2.3. Autoritarismo y polarización 342
3. "Muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros" 347
3.1. El autor aprende a través de su propio texto 347
3.2. Cambios en los *esquemas de acción.* Los relatos de sanación 352
3.3. Cambios en las formas de comunicación. Los "apotegmas biográficos" 355
4. Los *interagonistas*: "dondequiera que se anuncie el evangelio…" 357
4.1. Otro esquema: todos eran protagonistas 357
4.2. Primordiales en del devenir de Jesús 362
4.3. Caracterización en el relato: diversidad de formas 366
4.4. Las excepciones significan mucho 369
4.5. Sentido del encuentro: apelación a otro mundo en ciernes 370
5. *En relación personal con Jesús*: Continua emergencia 374
1. El Bautista 377
2 y 3. Dos espíritus violentos 379
4. La suegra, sombra de los varones 385
5. Dialogar con los fuertes 387
6. Lucha interior 392
7-8. El Hijo del humano ya no está paralizado 396
9. Un sacerdote que da todo lo que tiene 398
10. Ser sanado en voz activa 402
11-13. ¿Un amor despersonalizado? 403
14. A través del espejo 404
15-17. Iniciación en la vida 408
18. Ciegos de honra 410
19. Amigos fieles 411
20-21. Una palabra tuya 412
22. Hay que hablar al sordo 419
23 y 24. La vista en dos etapas 421
25 y 26. Grito mudo: un psicodrama 422
27 y 28. Con los/s niños, sin violencia 424
29. Conreinado de Dios-a en la comunidad itinerante 426
30. El corazón de la Torá 429

31. El signo de un diálogo actual con Dios-a 430
32 y 33. "No perdono a la muerte, ni a la nada" 431
34, 35 y 36. Incluso las funciones cambian 435
37, 38-40, 41. Motivos para arriesgar la vida 438
42 y 43. Principio y fin de la misión 439
El bloque cerrado: los oponentes 440
Los únicos ayudantes "planos" 444
6. Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, interagonistas: contrastes en el texto 445
6.1. Por etapas 445
6.2. Los secundarios hablan más de la cuenta y obran más de lo contado 448
7. Aprender y desaprender sanando: Cómo integrarnos mutuamente en una comunidad nueva 459

IV. La iniciación del Maestro: Del mito al diálogo **461**
1. Una síntesis de texto y contexto 461
1.1. Panorama multicultural 461
1.2. El reino de Herodes Antipas 463
1.3. Comercio étnico 464
1.4. Economía pre-esclavista: Nazaret y Cafarnáun 466
1.5. Conflictos con el imperio 469
1.6. Conflictos en el judaísmo: el poder del Templo 471
1.7. Plausible y verosímil 474
2. Símbolos y rituales 476
2.1. Agua condensada 476
2.2. El 'awon: una visión determinista del mal 482
2.3. El bautismo desde el foco de Jesús 487
2.4. Ruptura progresiva, sin rivalidades, con el Bautista 490
3. Un cosmos des-ordenado y vuelto a interpretar 497
3.1. Cosmología: símbolos representantes y estructuras sociales representadas 497
3.2. Creación de nuevos símbolos 499
3.3. Esquizofrenia sacra y aprendizaje místico 500
4. La communitas en el umbral 503
4.1. Variantes decisivas según el contexto 503
4.2. Liminaridad 505
4.3. La primera iniciación en el reinado de Dios: movimiento político 507
4.4. Ni estructura patriarcal, ni linaje califal, ni una sucesión monárquica 510
4.5. El aprendizaje de Jesús en la *communitas* 514
5. Ambigüedad del ritual 517
5.1. Acción dramatúrgica 517
5.2. Rituales destructores o sanadores 519

6. Ritos de institución para el dominio total 522
6.1. La comunicación unilateral 522
6.2. La manipulación del vínculo: el *doble vínculo* 527
6.3. La dominación total 531
7. Rituales de aprendizaje 534
7.1. Vocación y respuesta 534
7.2. Ritos nuevos 536
8. Del mito al diálogo 539
8.1. Incitación al aprendizaje 539
8.2. Estrategia lectora de suplantación 541
9. Diálogo social, diálogo interior 543
9.1. Jesús integra en su persona la voz de los otros 543
9.2. La relación con *los otros significativos*: el Hijo del hombre asume los roles del servicio 547
9.3. Aprendizaje transcultural 553

Bibliografía seleccionada sobre el Evangelio de Marcos **555**
Abreviaturas y referencias comunes 563
Abreviaturas literatura intertestamentaria 566

Introducción: ¿Con quiénes aprendemos?

Personajes de la memoria

No solo Jesús de Nazaret en los evangelios. También el Budha en el canon primitivo del budismo (*Sutta-pitaka*), Moisés en el libro del Éxodo y Mahoma, en aquellas suras del Corán que narran su propia vida, representan paradigmas de aprendizaje que trascienden el ámbito de la iniciación ritual en la cultura respectiva donde tomaron pie: los hombres y mujeres santos del hinduismo (brahmanes, sanyasin), a quienes comienza por imitar el joven Budha; las historias patriarcales y el testimonio de los profetas antes y durante al exilio en Babilonia, cuando comienzan a fijarse las tradiciones de Israel sobre la esclavitud en Egipto, el éxodo y la travesía del desierto, cuyo protagonismo se atribuye a Moisés; el judaísmo sacerdotal, los maestros de la Ley y los mitos de ascensión al cielo (ciclo de Henoc) que circulaban en el s. I, por lo que respecta a Jesús; los santos ermitaños del judaísmo y el cristianismo que eran conocidos por los árabes, así como los ritos asociados a lugares numinosos, en el caso de Mahoma.

En general, las vidas narradas sobre estos seres humanos significan una ruptura y un signo de modernidad en el contexto de culturas basadas sólidamente en el poder incuestionable de la tradición, aun cuando sus seguidores hayan pretendido, y aun conseguido, con posterioridad, transformar sendos carismas en soporte de tradiciones cerradas a la libre interpretación.

No debe ser casual que la mística comunicada por dichos personajes, en forma de camino, disponibilidad, encuentro, apertura, crecimiento, éxtasis y comunicación, manifieste similitudes (y diferencias) con sus antecedentes en las raíces de muchas culturas humanas: el *chamanismo*. El modo en que se relacionan con la divinidad atañe al conjunto de sus próximos, como la mediación de los chamanes al conjunto de un clan o una aldea, en tanto que seres específicamente humanos, capaces de entender los signos del Misterio y de sobreponerse a las fuerzas o seres naturales. Su aprendizaje trasciende la adquisición de un código ritual, por cuanto se funda en la experiencia y en la memoria actualizada por su propia vida. Así lo he subrayado, por referencia a Jesús de Nazaret, en un libro que reinterpreta las tradiciones comunes a judíos y cristianos, a

la vez que esboza sintéticamente la historia de la recepción de sus textos sagrados a lo largo de tres milenios: *Memoria y esperanza*[1].

No pretendo reducir la figura de Jesús (ni la de Budha, Moisés y los profetas, Mahoma) por una regresión a los orígenes, como tampoco me refiero al supermito de un chamán cósmico. Algunos estudiosos de las religiones insistieron tanto en las analogías entre iconos de diversas culturas, mientras construían hipótesis sobre su mutua influencia o sobre la repetición de símbolos universales, que han difuminado el relieve de los textos, los personajes y los momentos específicos. Me limito a constatar que las figuras antedichas, tal como hemos podido conocerlas, por medio de sus vidas narradas, en textos considerados sacros por miles de millones de personas, entroncan con una memoria transcultural y aun con la filogénesis de la especie humana. Más que repetir fórmulas ya conocidas, esos *personajes de la memoria* hacen patente un aprendizaje posible y disponible para cualquier ser humano.

Para mi sorpresa, y espero que para los lectores también, la comprensión plural que la modernidad propone al leer los textos sagrados, desde la perspectiva de grupos y personas antes considerados marginales o inferiores, a causa de una axiología prejuiciosa, permite recuperar un horizonte más despejado sobre el proceso del desarrollo humano, desde la raíz a los frutos. Mientras que las mujeres, los pobres, los vulnerables y los oprimidos apenas pueden asomarse a un espacio clausurado por rituales de iniciación excluyentes, los textos sagrados y, en concreto, los evangelios, son interpretables –de hecho, lo han sido y siguen siéndolo- contra tales prejuicios. Algo similar podría decirse de cualquier texto legado por las tradiciones culturales, que mantenga algún grado de vigencia: Grecia y Roma, India, China, las culturas amerindias, africanas, siberianas u oceánicas.

La clave que abre la tumba no es una fórmula gnóstica, sino la realidad actual y la experiencia del desarrollo humano. Cada persona lo experimenta a fecha de hoy, de acuerdo a sus capacidades y a sus necesidades, en medio de una crisis que afecta directa o indirectamente a cualquier ser vivo sobre el planeta.

[1] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35178.

Paradigma de aprendiz

Jesús, el aprendiz, no es un invento que pueda sumarse a una larga serie de manipulaciones sobre el texto de los evangelios: el Jesús superhombre (y por tanto infrahumano), el Jesús Emperador y Pantocrátor, el Jesús vengador, el Jesús ario, el Jesús X. Consiste en una lectura del primer evangelio, redactado por la segunda generación de comunidades cristianas durante un periodo concreto, cuando la memoria oral debía ser fijada de alguna manera.

Dado que los evangelios han servido a la autocomprensión de muchas personas durante dos milenios, no es aventurado admitir que la figura de Jesús ejerciera de prototipo para su aprendizaje, en la medida que era entendido como un humano *capaz de aprender*. Así pues, me limito a sacar a la luz las estructuras literarias, comunicativas y narrativas que hicieron posible la *mímesis cristiana*, con la intención de presentar ese germen del sentido común a una audiencia mucho más amplia que los receptores de una dogmática peculiar, en conflicto con otras (católicos, ortodoxos o reformados, iglesias o sectas). En términos antropológicos y estéticos, el supuesto de que aprendemos máximas o dogmas es rebatido por la evidencia de que recreamos un proceso de desarrollo vital, en el que normas, valores y actitudes adquieren sentido. La narración no es la cobertura prescindible de una idea platónica.

Como he dilucidado en otra obra[2], lo más relevante para entender el aprendizaje a través de cualquier texto, oral o escrito, al que se atribuye un valor humano y una condición sagrada, no consiste en aprender *algo*, sino en *alguien* que se presenta como figura de la persona, sea un personaje histórico, sea un personaje ficticio. Tampoco pretendo, en absoluto, reducir el valor histórico de los evangelios, sino dar razones para apreciar su valor humano, más allá de una construcción dogmática que caracteriza a una religión determinada. La medida de la historicidad de un texto y de los personajes que en él intervienen no consiste solo en comunicar datos (sobre el mundo objetivo), sino todavía más en representar un mundo social (símbolos, normas, valores) y unos mundos subjetivos (deseos, emociones, conceptos, actitudes) en el marco coherente de una vida narrada.

[2] Se trata de *Aprendices y lectores: El desarrollo humano a través de la literatura*: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.

Es lógico que mi proyecto se circunscriba, para que sea viable, a la historia relatada por el texto que sirvió de punto de partida a los demás, tanto los otros dos sinópticos (Mateo y Lucas), cuanto el evangelio de Juan, que lo reinterpreta visiblemente, y los textos no canónicos, los cuales construyeron sus palabras o sus discursos contra el modelo aceptado en las demás asambleas, para distinguirse de ellas. De hecho, el evangelio joánico tuvo dificultades para entrar en el canon –y solo se generalizó en el último tercio del s. II y comienzos del III[3]- precisamente por ese motivo; pero se abrió paso gracias a sus valores (líricos, estéticos, filosóficos) y su reflexión sobre una historia que todos conocían.

Por lo demás, la elección del evangelio de Marcos es consecuente con las razones esgrimidas por la mayoría de los intérpretes modernos para rescatarlo de la marginación dentro del canon. Como podrán comprobar los lectores más adelante, dicho texto ha sido el más influyente en la búsqueda del Jesús histórico, junto a la fuente común (Q) de los dichos añadidos por Mateo y por Lucas en sus textos respectivos. Ahora bien, a diferencia de las colecciones de dichos en la memoria oral o en el llamado documento Q, que apenas transparentan una secuencia de hechos, la historia reconstruida por Marcos es un intento de comprender el carácter y la acción de Jesús en su conjunto y comprender su sentido, mientras interactúa con las decenas de referentes humanos que habían comunicado su propia experiencia e incorporado un esbozo autobiográfico a la tradición de los primeros cristianos: los *interagonistas* de Jesús.

Cierto que hoy resulta imposible delimitar con rotundidad cuál fuera el aprendizaje de Jesús y cuál el consumado por quienes redactaron el evangelio. He llamado *relato del aprendiz* al texto que construye un (hipotético) Marcos, a partir de la memoria dispersa en una diversidad de testimonios acerca de Jesús. Su esfuerzo por reproducir los matices de la(s) memoria(s) oral(es) era consecuente con el intento de rehacer el camino de Jesús y las circunstancias de su vida pública. El resultado fue uno de los primeros ejemplos de lo que hoy llamaríamos *Historia oral*, así como un *relato dialógico*, cuyo narrador adopta el foco del personaje principal, el héroe, para entender

[3] Acerca de la formación del canon bíblico y del Nuevo Testamento he tratado con más detalle en la sección "La historicidad del canon", en *El canon de la vida: Poética del desarrollo humano*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35179. Los investigadores más reconocidos que han tratado de modo general esta cuestión son WALTER BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en http://ccat.sas.upenn.edu/~humm/Resources/Bauer/bauer01.htm, y BRUCE M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989).

el sentido de su experiencia y su Misterio; pero también incorpora las voces de sus interlocutores para hacerlo inteligible. En tal medida, la audiencia –comenzando por los autores del texto- tuvo la oportunidad de recrear *virtualmente* su aprendizaje, en el marco de su propia vida y de su práctica.

Son esas claves que acabo de resumir las que cualifican al evangelio de Marcos para *abrir la modernidad*, en muy distintas dimensiones: la estética narrativa (novela dialógica), la psicología del desarrollo (construcción social del aprendizaje), la *Historia oral* como cimiento de una búsqueda cooperativa de la verdad histórica, que no oculta ni sacrifica a los testigos humanos (vulnerables, falibles) en el altar positivista de los *datos*; y la relevancia de la comunicación, más acá de cualquier metafísica.

En suma, la representación de un Jesús dialogante, capaz de aprender y de servir, que se relaciona con la muchedumbre y con los Doce en una asamblea abierta e itinerante, supone una revolución en las estructuras y las mentalidades de la que todavía puede aprender cualquier audiencia. El texto ha de situarse en el contexto de nuestra historia actual, en plena reacción popular frente a la crisis económica/ecológica y una democracia insuficiente, para captar su sentido pleno.

Memoria profunda

Así pues, el evangelio de Marcos, en una línea similar a los grandes relatos fundadores de otras culturas, representa la transgresión de un esquema subordinante y deshumanizador para abrir el mundo a posibilidades antes desconocidas, las cuales entroncan, sin embargo, con las capacidades todavía por desarrollar y con una *memoria profunda* de la humanidad.

Las raíces del cuidado, el reconocimiento interpersonal, la contemplación activa, el juego creativo y la burla inofensiva, la crítica de las actitudes injustas, violentas o malignas y el ensayo de nuevas formas de relación interhumana, tienen como trasfondo decenas de miles de años durante los cuales seres *tan humanos* como nosotros pudieron sobrevivir, en situaciones de mayor vulnerabilidad frente al medio, gracias a un amor real, eficaz y práctico. Si la Historia de la humanidad hubiera dependido de los más fuertes o los dominadores, es prácticamente seguro que habría concluido en su desaparición hace muchos siglos, como ocurrió anteriormente con otras especies[4].

Esa historia sin escritura ha dejado una huella imborrable, no en la estructura ósea o muscular de los más fuertes, sino en el sustrato genético del lenguaje, la imaginación, la razonabilidad y la revelación. Las culturas, en un sentido abarcante y configurador de lo humano (todo lo que puede aprenderse en nuestro mundo vital, para bien o para mal), necesitan de personas que despierten las potencias dormidas a causa de un orden sistémico que propicia la muerte en lugar de la vida. Nada más actual en el contexto de una crisis ecológica y económica sin precedentes.

En vez de acusar al conjunto de la humanidad y a la condición humana por haber provocado una serie de catástrofes ecológicas, que afectan en primer lugar a los humanos vulnerables, podríamos aprender a *actuar de otro modo*. Siempre es necesario recordar que cualquier producto de la cultura puede hacerse de otra manera y que su validez depende de sus efectos sobre cada persona y sobre el hogar planetario (sociedad, ecosistema). Las obras humanas son símbolos valorables (aceptables y rechazables), susceptibles de interpretación y crítica, sea una teoría científica, sea una práctica económica, sea una obra literaria o sea un texto sagrado.

---

[4] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, "Las formas transculturales del aprendizaje", en id., *El canon de la vida: Poética del desarrollo humano*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

Uno de los mejores servicios que nos pueden prestar las tradiciones en nuestro tiempo es la oportunidad de recuperar los sentidos ocultos y perdidos durante ese proceso que consiste, precisamente, en transmitir (*tradere*); como resultado de la imposición de una sola memoria, de una sola (con)ciencia o de una sola lectura. En la medida que la escritura ha fijado textos o ha creado otros, podemos interpretarlos desde perspectivas que ya estaban presentes en el tiempo cuando se gestaron, pero eran mantenidas al margen y, después de un periodo de apertura, se convertían en fósiles vigilados por los guardianes de un orden *cósmico*.

Acerca de los impedimentos al desarrollo humano he tratado en el ensayo sobre *El aprendizaje sagrado*[5]. Gracias a las ciencias sociales y humanas, la estética y, de modo muy significativo, las creaciones artísticas, es posible identificar los procedimientos que han empleado las culturas occidentales para construir las formas de lo sacro, a través de un aprendizaje milenario. La adoración de la violencia ha conducido a aporías, en apariencia insolubles, cuya expresión máxima sería la identificación de lo sublime, hasta de lo santo, con la figura del exterminador y con el hecho del exterminio contra personas y pueblos enteros. En sentido diverso, el aprendizaje recuperable gracias a la memoria fijada en los relatos y en los símbolos religioso-artísticos, así como en el hecho mismo de su interpretación, ha facilitado que el ámbito de lo sagrado termine por concentrarse en la persona viva, tanto más cuanto más vulnerable.

Nada hay más sagrado, no solo en los márgenes de la cultura occidental, sino en los espacios surgidos del encuentro entre culturas, que el testimonio de las víctimas. Solo por su medio se puede alcanzar alguna certeza histórica, gracias al contraste entre las memorias. Conviene *recordar*, de primeras, que los dominadores impiden tal contraste, mientras que los agredidos, subordinados y vejados lo reclaman, con mayor humanidad cuanto menos imitan las prácticas de sus agresores.

Las *formas canónicas* que se hacen sensibles a través de las obras humanas y transmisibles en la memoria cultural no son un mero invento, sino la energía y el producto (*energeia* y *ergón*, en términos de Humboldt) del desarrollo humano, siempre disponible para cualquier persona, a menos que se lo impidamos de manera violenta. Es

[5] JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *El aprendizaje sagrado: Mitos, ritos y mística en la literatura occidental*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35180.

lo que he intentado aclarar en otro ensayo, *El canon de la vida*, que se dedica a desmontar el modelo de un canon violento y excluyente, como resultado de una o muchas ideologías[6].

Diversas culturas –no solo las occidentales- han pretendido identificar la existencia misma del canon y los textos que considera sagrados, clásicos, inviolables, con algunos de los contenidos que en ellos –es inocultable- aparecen: la imposición por la fuerza de una sola lectura, una ideología dominadora, una sola etnia (en guerra con otras), un género prototípico (varón, legista, sacerdote, guerrero, financiero).

Pues bien, el esfuerzo de situar la formación del canon bíblico en su contexto contribuye a derribar los prejuicios que habíamos alimentado, por cuanto sale a la luz la enorme diversidad de símbolos que lo habitan, así como la clave de un aprendizaje integrado (no *integrista*), como fruto maduro de tal esfuerzo. Si perdemos la memoria del exterminio, nos arriesgamos a repetirlo como si fuera nuevo; si imponemos la memoria del exterminador, impedimos el aprendizaje que podría liberarnos del peor de los males.

[6] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, "La historicidad del canon", en id., *El canon de la vida: Poética del desarrollo humano*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35179.

Texto de la memoria

La lectura de un texto y, todavía más, un *texto de la memoria* personal y colectiva, permite sacar a la luz los sentidos que tenían relevancia en la comunidad que lo produjo, pero fueron convirtiéndose en *atemáticos*, insignificantes, con respecto al horizonte de intereses de quienes los transmitieron, a lo largo de los años o de los siglos.

Durante dos milenios han sido muchas y diversas las lecturas teológicas que consideran a los evangelios un producto de la fe, con exclusión de las capacidades humanas, el cual solo podría ser entendido por quienes la comparten. El acontecimiento de la resurrección, de acuerdo con Bultmann y con los intérpretes postbultmanianos, puso de relieve algunos hechos y dejó otros en la sombra: la vida pública de Cristo, un personaje reducido al esquema de un *mito desmitificador* (el *kerigma*), por contraste con la vida privada y la trayectoria personal de Jesús de Nazaret, prácticamente ignoradas hasta la escena del Bautismo con que comienza el evangelio de Marcos[7].

Esa aparente obviedad ha sido utilizada como excusa para trazar una frontera de exclusión mutua entre las perspectivas de a) quienes buscan en los textos *datos objetivos* con los que fundar una explicación histórica, respecto de b) quienes aceptan únicamente su valor como *testimonio de la fe* en las primeras comunidades cristianas. En consecuencia, el diálogo posible entre ambas posturas, a su vez muy diversificadas, ha llegado a convertirse en una dialéctica estéril que impide el aprendizaje común.

El horizonte que aquí propongo no es equidistante entre la historicidad positivista del documento y la teología, sino que pretende rescatar el valor del texto como tal, en relación con la cultura y la literatura que lo precedieron y lo siguieron. Es lo que han venido haciendo las últimas generaciones de intérpretes desde hace cuatro décadas, en el ámbito de la llamada *Third Quest* sobre el Jesús histórico. Tanto Jesús como las personas y comunidades que convivieron con él y transmitieron sus palabras y

[7] Como es sabido, la propuesta teológica de BULTMANN en favor del "Cristo de la fe" y el símbolo de la Resurrección frente a la vida (en realidad, las "biografías") del Jesús histórico pretendía resolver los problemas planteados por la investigación del siglo XIX en Alemania y, concretamente, la lectura heterodoxa de REIMARUS (editado por LESSING), DAVID FRIEDRICH STRAUSS o ERNEST RENAN, quienes consideraban las perspectivas de los creyentes –y, en general, los supuestos teológicos- una mera fabulación. Según BULTMANN, la vida pública de Jesús que narra el evangelio de Marcos se inscribía en los antecedentes judíos del cristianismo, el cual surgió, en realidad, del acontecimiento de la Cruz y de la Resurrección. Hoy, ese argumento puede ser vuelto del revés y las investigaciones de BULTMANN pueden aprovecharse para comprender la modernidad de los evangelios (especialmente Marcos), en tanto que *memoria judía* sobre Jesús. Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000.

hechos serían ininteligibles –de hecho, han sido objeto de manipulación ideológica-, a menos que los situemos en el ámbito plural del judaísmo en el siglo I, a la luz de los descubrimientos en las cuevas del Mar Muerto y, en general, de la literatura intertestamentaria. Jesús es radical y sinceramente judío, frente a quienes utilizaron su figura a modo de pretexto para el antisemitismo.

Sin embargo, según he intentado explicar por medio de una tesis doctoral, fruto de una investigación abierta y sin prejuicios durante veinte años, los evangelios tienen que ser comprendidos en su integridad, antes de fragmentarlos en *proposiciones dogmáticas* que se han extraído de su contexto, a lo largo de dos milenios[8]. La interpretación de cualquier texto tiene una deóntica similar a la relación humana, para prevenir, sencillamente, la manipulación de los otros humanos como solemos tratar a los objetos inanimados; he ahí la diferencia crucial entre hermenéutica y positivismo, ciencias humanas y ciencias naturales[9]. Difícilmente puede respetarse el sentido de un signo sin interpretarlo de acuerdo consigo mismo, tanto con la intención de sus autores cuanto con su propia forma.

Por las mismas razones, tampoco es apropiado aplastar los textos como una apisonadora durante un proceso mecánico de reciclaje, para seleccionar un corpus reducido de *logia* y *logoi* que hayan pasado por el filtro de los criterios de historicidad establecidos durante los dos últimos siglos: *originalidad* o novedad, *plausibilidad*, etc. Aunque tales criterios han sido y serán útiles para confeccionar un *archivo* sobre las palabras de Jesús, si se aplicaran con rigor positivista a las obras de Platón (en busca de Sócrates) e incluso a los historiadores grecolatinos (Heródoto, Tácito, etc.), producirían un efecto similar al que están provocando sobre los evangelios, e incluso peor. ¿Qué credibilidad tiene Platón al hablar de un Sócrates meramente ficticio, o un representante del Imperio cuando evalúa a sus detractores? De hecho, la desvaloración creciente de los evangelios y de la cultura que los elaboró (judeocristianos, pobres, ignorantes) suele ir de la mano con una glorificación de la cultura que *los prohibió* (el Imperio romano,

---

[8] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *El aprendizaje narrado: el desarrollo de Jesús de Nazaret y su efecto en el Evangelio de Marcos*, Alicante, Universidad de Alicante (RUA), 2008: http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/14153.

[9] Acerca de esa diferencia metodológica hay una reflexión de dos siglos a cargo de WILHELM DILTHEY, GADAMER, PAUL RICOEUR, HABERMAS, etc., que aquí solo cabe aludir. La reflexión ecológica actual se plantea, más allá de cualquier fundamentalismo (códigos de pureza contra la carne), la necesidad de conocer y reconocer a los seres vivos, sensibles y dotados de comunicación, con sus capacidades, sus necesidades y los beneficios que aportan al ecosistema, en vez de reducirlos a materia prima manipulable, provocar su agonía o su exterminio, en perjuicio de los demás seres.

culto, helenista) o que *los manipuló* (los intereses en conflicto dentro de las iglesias, a cargo de una élite cada vez más cerrada durante dos milenios).

El fragmento sobradamente conocido de los *Annales* de Tácito (XV, 44) [10] sobre el genocidio de los cristianos romanos no puede separarse del conjunto de su obra, porque de otra manera cabría dudar sobre la historicidad de toda ella. Los calificativos que utiliza acerca de las víctimas producidas por Nerón comparten ostentosamente los motivos alegados por el magnicida para utilizarlas como chivos expiatorios, medio siglo antes. Describen la realidad desde una perspectiva ideológica. Ignorarlo sería tan estúpido como ocultar que los cristianos del siglo I eran, efectivamente, un movimiento subversivo que había convertido a un crucificado en signo de la divinidad, frente al imperio y el emperador.

En concreto, el evangelio de Marcos es el primer *texto de la memoria* acerca de la vida y la persona de Jesús, así como del acontecimiento a que dio lugar. En mayor medida que los otros tres evangelios a los que se reconoce valor canónico en todas las iglesias cristianas, y los evangelios no canónicos que se han conservado de forma azarosa (sobre todo en la biblioteca monástica o *para*monástica de Nag-Hammadi), el texto marcano permite comprender los procesos por medio de los cuales se transmite la memoria personal y colectiva, en términos muy semejantes a como hoy funciona la *Historia oral*.

En mi tesis doctoral he hecho hincapié, concretamente, sobre el carácter *autobiográfico* de los fragmentos anteriores a la construcción del texto completo, además de a su específico valor como *autotestimonio de los testigos*, sin oscurecer (más que relativamente) el tema expresado en ellos y por ellos: la memoria acerca de Jesús de Nazaret, reconocido Mesías y proclamado Hijo de Dios por una comunidad de fe. La gran mayoría de los testigos eran personas sin relieve político, económico y social, a consecuencia de un orden real-simbólico que les había privado de cualquier reconocimiento, no solo a las mujeres o a los infamados pecadores, sino al pueblo de la

[10] "[…] ni por todos los medios humanos, ni por donativos del príncipe, ni por las expiaciones a los dioses disminuía la creencia infamante de que el incendio había sido provocado. Por ello, para eliminar tal rumor, Nerón buscó unos culpables y castigó con las penas más refinadas a unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades y llamaba cristianos. El que les daba este nombre, Cristo, había sido condenado a muerte durante el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Esta funesta superstición, reprimida por el momento, volvía a extenderse no solo por Judea, lugar de origen del mal, sino también por la Ciudad (Roma), a donde confluyen desde todas partes y donde proliferan toda clase de atrocidades y vergüenzas" CORNELIO TÁCITO, *Anales*, XV, 44, ed. de CRESCENTE LÓPEZ DE JUAN, Madrid, Alianza, 1993.

tierra en su conjunto. De modo que la autobiografía sobre lo acontecido *en relación con Jesús* es también una apelación acerca de la propia existencia y sobre el carácter sagrado de la vida humana, como el *Diario* de Ana Frank y otras víctimas o supervivientes de la Shoá, entre muchos ejemplos.

De acuerdo con esos componentes de la tradición oral y con el *subtexto* de Marcos -en sentido técnico: la intención autorial que subyace al discurso del narrador y los personajes, en su conjunto-, la ilustración del Misterio no se puede limitar a un individuo. La búsqueda humana de sentido que compartieron miles de judeocristianos durante el siglo I (millones de cristianos, después) no se contiene en un postulado teológico. La génesis de dichas asambleas tiene una familiaridad real –además de simbólica, ambas a la vez- con el surgimiento previo de una comunidad por iniciativa de Jesús y con sus rasgos germinales como *asamblea* alternativa (*ekklesía*) ante los poderes políticos, económicos y religiosos, todos ellos a la vez, que lo habían rechazado y crucificado. Esos mismos poderes –con algunos cambios de careta- siguieron haciendo la Pascua y persiguiendo a los primeros (judeo)cristianos hasta el punto escenificado por Nerón en la Roma del año 64: un genocidio notorio, pero uno más entre los causados por el Imperio romano.

Mientras que los otros evangelios, de un modo cada vez más patente, se preocuparon en mayor medida de dar gloria (*doxa*, manifestación visible) a un personaje teológico, en coherencia con la confesión de fe, el evangelio de Marcos incorpora una multitud de matices en cada una de las escenas y géneros integrados por su texto. Dicha *polifonía* procede del contexto sociocultural (el *colorido* a que se refiere Gerd Theissen)[11], en tanto que representa las voces y valores sociales transmitidos por la(s) memoria(s), junto con sus portadores personales y comunitarios.

No es casual que los interlocutores de Jesús en el evangelio de Marcos nunca se refiriesen a él como *kyrios* (excepto la mujer sirio-fenicia de cultura helenística), ni que Jesús aparezca amonestando casi en los mismos términos a los poseídos por un espíritu impuro que a sus partidarios más aguerridos y celosos, según podrá compararse durante el posterior análisis. Tanto o más significativo es que los relatos de milagros y los apólogos que se incorporaron al evangelio, a pesar de sus similitudes estructurales, se

[11] Vid. GERD THEISSEN, Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989).

caractericen por una construcción singularizada, dentro de la cual los *inter-agonistas* de Jesús manifiestan una personalidad irreductible e insustituible.

Historia de aprendizaje

Gracias a esa construcción interna, el texto de la memoria de Marcos es muy apropiado -y así lo subrayan diversos investigadores, como Rhoads y Struthers Malbon[12]- para su actuación oral, con las características de un monólogo dramático o una representación por varios personajes, comenzando por el narrador.

Pero todavía más relevante es que nos permita participar de la vida pública de Jesús como un itinerario de aprendizaje en medio de la sociedad de su tiempo: judía e imperial, que sondea una diversidad demostrada por los historiadores actuales, y tratada selectivamente por la memoria oral. Este aspecto, a pesar de su evidencia, había sido relegado por los intérpretes durante más de un milenio, con arreglo a una figuración previa del personaje por la confesión de fe, en la liturgia y en la teología.

Las dos primeras generaciones de (judeo)cristianos eran muy conscientes de la capacidad subversiva de su testimonio frente a los símbolos del imperio y el fanatismo militar, ambos manifestados hasta el paroxismo en la guerra judeo-romana del 66 al 70/74, así como frente a una interpretación rigorista de la Ley judía. Con el paso del tiempo, los cristianos cultos se ocuparon en mucha mayor medida de buscar y extraer de los evangelios las connotaciones teológicas necesarias para el establecimiento de una nueva religión que satisficiera sus propias necesidades.

Por medio de esa mera constatación no pretendo dejar sin valor la reflexión teológica del cristianismo, sobre todo durante el siglo IV, la cual surgió de las asambleas con el mismo énfasis y todavía mayor claridad que de las mentes formadas en el helenismo[13]. Es demostrable que los fundamentos de la dogmática cristiana se confrontaron con la pretensión de convertir al emperador Constantino y sus sucesores en emblemas de una divinidad monoteísta[14].

Sin embargo, la peculiar hermenéutica a que algunos grandes pensadores dieron lugar, comenzando por Orígenes y culminando en la teología medieval, relegó el evangelio de Marcos a un papel secundario, e incluso al olvido de su carácter

---

[12] Vid. E. STRUTHERS MALBON, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002; DAVID RHOADS, "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201.

[13] Vid. JOHN HENRY NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca (Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII"), 2001 (1859).

[14] Vid. ERIK PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, ed. de GABINO URIBARRI, Madrid, Trotta, 1999 (1936).

primigenio, como si fuera una mala copia de Mateo. Marcos no hacía uso de categorías posteriormente asentadas: la preexistencia en términos físicos (aunque los llamemos *metafísicos*), el señorío de Jesús sobre el mundo, la omnipotencia divina manifestada en la cosmología (*pronoia*, en términos estoicos), los pilares ideológicos de la Cristiandad durante más de un milenio (el carácter sagrado de la jerarquía, la doctrina sobre la *auctoritas* y la *potestas* de los jefes políticos y religiosos, la legitimación de la *Herrschaft* y de la guerra santa, etc.).

A estas alturas, después de dos mil años, las lecturas contemporáneas son mucho más conscientes de su propia perspectiva, creyente o no creyente, y permiten acceder al texto con la ingenuidad de quien reconoce en Jesús a un ser humano capaz de aprendizaje. En consecuencia, el texto de Marcos recupera el relieve que tenía desde el principio y que, de un modo germinal y propedéutico, había entrado en consonancia con la modernidad desde sus orígenes, tanto en occidente como en cualquier cultura planetaria.

No es mera elucubración, ni mucho menos apologética, suponer que la importancia otorgada al evangelio de Marcos, a partir de finales del siglo XVIII (Reimarus) y, sobre todo, en el siglo XIX (la *Leben Jesu Forschung*), incluyendo a su epígono y crítico Albert Schweitzer[15], responde a esa corriente de fondo que había surgido de los propios evangelios. Las *historias de aprendizaje*, en sus diversos géneros, que configuran las personalidades modernas, narran, a grandes rasgos, una transformación histórica desde el universo cerrado de las religiones dogmáticas, convertidas en instrumento para legitimar el orden político y económico, como si fuera *natural y metafísico* (sic), hacia las culturas diversificadas donde florecen los discursos autónomos de la ciencia, la ética, el derecho, las artes y las literaturas, los medios de comunicación, la libertad de expresión y los derechos civiles, en suma, la fundamentación de los derechos humanos y la eclosión de una búsqueda de sentido que antes parecía reservada a las sectas de filósofos.

Ningún lector o lectora de los evangelios ignora que la acción de Jesús no es meramente externa, sino que consiste en una interacción con efectos internos, la cual se ha interpretado, durante los últimos dos siglos, por medio de teorías acerca de la *conciencia de Jesús* y, sobre todo, su conciencia de Hijo en relación con el Padre. Ahora

[15] Vid. ALBERT SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), I, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002 (1906, 1912[2]).

bien, ese diálogo trascendente se sostiene sobre signos reales, llamados *semeia* por el evangelio de Juan y, de modo más amplio, *mysterion* por el evangelio de Marcos.

Los signos que se hacen patentes en el camino de Jesús pueden ser interpretados como señales de un orden prefijado o una voluntad externa que dispone los acontecimientos en el marco de una teología de Dios Todopoderoso y de acuerdo con una tradición asentada sobre raíces judías, cristianas y musulmanas. No era la única interpretación posible. Antes que se asentaran una cosmología y una protología definidas y cerradas, los textos bíblicos transparentan una variedad de visiones (éticas, estéticas, simbólicas), cuyo hilo común es el reconocimiento de la intervención divina en la vida colectiva, por medio de signos que son narrados o anunciados por los profetas; así como la bendición y la sanación en la vida doméstica.

La ansiedad por *cerrar* una cosmología y una identidad étnica frente a otras configuraciones del mundo dio lugar a unas doctrinas *coherentes* sobre la *predestinación* en el judaísmo (la tradición henóquica, Qumrán) o en el cristianismo (apocalipsis canónicos y extracanónicos, agustinismo radical, calvinismo, jansenismo); y se convirtió en dominante durante dos milenios, aunque en versiones corregidas y moderadas. Para oponerse a un milenarismo subversivo (a cuenta de pobres y justos rigoristas), guerreros y monjes encontraron referentes bíblicos (la *teología monárquica de Sión* en algunos salmos; los *oráculos cumplidos* de amenaza y de condena contra Israel y otros pueblos en los profetas), sin necesidad de usar los escritos apocalípticos, dejados en su mayor parte fuera del canon. Pero el argumento teológico de fondo era prácticamente el mismo: la divinidad controla y determina el orden del universo.

Hasta el Renacimiento europeo, el determinismo era un dogma asentado en las universidades (su extremo, el ockamismo) tanto como en el imaginario popular, que situaba la libertad humana dentro de un escenario ficticio e irreal. Erasmo y los jesuitas lo cuestionaron, en defensa del libro albedrío, pero fueron tachados por su *pensamiento débil*; el agustinismo se llevó el gato al agua durante otros varios siglos. En plena crisis social, a causa de las guerras de religión, el Barroco todavía imaginaba el orbe como un gran teatro cuyo orden habría sido determinado por Dios, a modo de autor y productor; en consecuencia, “la vida es sueño”.

Pues bien, el evangelio de Marcos, gracias a su carácter prístino y a veces perplejo ante los hechos que narra, hace posible otras lecturas. Jesús se conoce a sí mismo en relación con los otros, porque los otros forman parte de su realidad humana,

intervienen en su vida, se cruzan en su camino, participan de su apertura al acontecimiento de un mundo nuevo: el *reinado* divino (*malkut, basileia*), según los términos usados por los profetas que habían configurado el imaginario de Israel y eran plausibles para sus contemporáneos. De otro modo, la teología de las comunidades cristianas durante los cuatro primeros siglos hablaría de la asamblea (*ekklesía*) y de la *koinōnía* que significan la comunión esencial en el Misterio de Dios, como resultado de un encuentro intercultural entre judíos y griegos, ciudad y aldea, cuyo motivador comenzó por ser el propio evangelio; primero el de Pablo, luego el de Marcos.

En vez de fantasear acerca de la grandeza, la perfección *técnica*, el dominio y el poder omnímodo de un ser inhumano, mucho más semejantes a la Gran Máquina futurista o, en tiempos de Jesús, a la mecánica del Templo o del Imperio, la humanidad que sirve de signo al Misterio se manifiesta en el amor, en el servicio y en el cuidado a los más vulnerables, además de en la recuperación o el desarrollo de sus capacidades. El centro de la actividad de Jesús, en relación con una muchedumbre de rostros humanos, consiste en descubrir y comprobar la *meta-capacidad* de los relegados socialmente (mujeres, niños, enfermos, infamados, jornaleros, esclavos y trabajadores por la subsistencia) para el aprendizaje y el crecimiento en *otro mundo real*.

Cuestión de método

En lo que antecede he formulado las claves para investigar la memoria oral en el texto de Marcos, así como el proceso de aprendizaje reconstruido por el relato. Pero me parece necesario subrayar otras decisiones respecto al método en las partes centrales de este libro: por qué tiene mayor relevancia el análisis narrativo que otros (simbólico, contextual, aun cuando tenga en cuenta sus resultados) y por qué me fijo en la significación de los encuentros entre Jesús y los *interagonistas*.

a) Cómo se creó la narración

En el presente libro hago uso del análisis narrativo con el fin de entender y explicar el *texto de la memoria*, tal y como se nos ha transmitido. Pero podrá comprobarse la utilidad de sus categorías para la superación de algunos cuellos de botella y paradojas, en apariencia insolubles, donde estábamos instalados. La contienda secular entre una lectura teológica y otra histórica ("Cristo de la fe" vs. "Jesús histórico") solo obedece a la pereza de los intérpretes, en la medida que el Jesús histórico, tal y como puede entenderse a partir de los textos y de la investigación sobre el contexto, es el único signo aceptable y creíble de una fe que sea coherente con la racionalidad humana. De lo contrario, la locura del amor se confunde con la enajenación de la violencia, el dominio, el acaparamiento o una autodestrucción ascética, como si fueran signos intercambiables.

Comienzo por distinguir entre los planos que construye cualquier narración (trama e historia) y por explicar los procedimientos por los que se construyen los personajes de cualquier relato o drama (tipos de personaje, *ēthos*, funciones actanciales), de modo que no se confunda, nunca más, una narración con un cristal transparente o, por el contrario, nos resignemos a mirar la superficie del espejo sin comprender el modo en que funciona su artificio: el azogue.

Cualquier reflexión posterior –a cargo de los lectores- acerca del *Jesús histórico* se funda en la *historia de Jesús* que nos proporcionan los evangelios, comenzando por el primero, el texto de Marcos[16]. El presente estudio podría servir para que los textos no

[16] Cfr. tres obras recientes de autores españoles que se hacen cargo de la investigación sobre el Jesús histórico y ofrecen una síntesis en muchos sentidos admirable, JOSÉ ANTONIO PAGOLA, *Jesús de Nazaret*.

se conviertan en un mero pretexto, sea para la invención de una historia distinta con sus correspondientes tramas (Jesús macabeo o apocalíptico, Jesús griego o ario, Jesús misógino o patriarcal, Jesús gnóstico o espiritualizado, etc.), sea para el sostén de una proposición dogmática que, en vez de inspirarse en la vida, la niega y la oculta.

Lo cual no implica que renuncie a hacer uso de los modelos que nos ofrecen las ciencias sociales, para interpretar el texto en su contexto de producción y en su primera recepción. Al contrario, a lo largo del estudio y en cada una de sus partes me han sido muy útiles las herramientas proporcionadas por el análisis del *proceso ritual* en las culturas tradicionales, la psicología del desarrollo, la teoría de la acción social, la pragmática de la comunicación y la hermenéutica, con el fin de comprender las tres dimensiones fundamentales del aprendizaje reconstruido por el texto:

- el desarrollo de la personalidad y de las actitudes morales,
- la construcción social de la identidad,
- así como la transformación producida por la acción comunicativa de los protagonistas en el *mundo de la vida*[17] que incorpora el evangelio. Tanto Pikaza[18] como Pagola[19], me

---

Aproximación histórica, Madrid, PPC, 2007; XABIER PIKAZA, *Hijo de hombre: Historia de Jesús Galileo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007; SANTIAGO GUIJARRO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007.

[17] El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es un concepto utilizado por EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991, para describir el sentido común que precede a cualquier aproximación intencional de un sujeto a un objeto. HUSSERL hace una crítica radical de la ciencia moderna porque "excluye por principio los problemas más candentes para el hombre, que en nuestro tiempo atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su conjunto" ibid., 35. Según él, la fenomenología debe "tematizar" el mundo de la vida (*Lebenswelt*) que la ciencia consideraba atemático: la existencia del mundo donde el sujeto vive se daba por hecha.

ALFRED SCHÜTZ fue discípulo de HUSSERL antes de salir de Alemania. Comparte con éste el interés por el sentido que el ser humano construye –socialmente- antes que el pensamiento científico. Pero se dedica al estudio del conocimiento por medio de la sociología: el mundo de la vida cotidiana "siempre me está dado […]. Nací, por así decirlo, en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones. Los objetos de ese mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación [… Sin embargo] mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de los otros; esos otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior, en general. Con posterioridad, discrimino entre cosas naturales […] y, por otra parte, cosas sociales, comprensibles únicamente como productos de la actividad humana, mi propia actividad o la de otros", *Estudios sobre teoría social* (ARVID BRODERSEN, comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987, rehace la teoría sobre el "mundo de la vida" con ayuda de la lingüística, la teoría de los actos de habla y la hermenéutica. La *Lebenswelt* estaría formada por los saberes no tematizados que son presupuestos en cualquier acto comunicativo de la vida ordinaria: de forma muy patente, las tradiciones culturales. La "problematización" de tales saberes ocurre cuando se pone en cuestión la validez de nuestros actos de habla (regulativos, expresivos u objetivos). En consecuencia, cambiamos el tipo de comunicación para argumentar racionalmente sobre nuestros presupuestos en forma de discurso: la ética (o el discurso sobre

sirven de ejemplo sobre la receptividad de nuestros contemporáneos, a diferencia de otras épocas, a la evidencia proporcionada por los evangelios de que *Jesús cambia*.

Sin embargo, el instrumento más útil en mi estudio es el análisis narrativo, en la medida que sirve de fundamento a cualquier correlación del evangelio con la realidad del autor, su audiencia y las vidas de los personajes, en el horizonte de la Historia común. De entre los muchos comentaristas de Marcos, cuyo número y diversidad ha caracterizado a la exégesis moderna frente a la antigua y medieval, han sido los especialistas en el estudio de la narración (Rhoads, Malbon, Focant, Sonnet) y, sobre todo, un comentario reciente de Mercedes Navarro, quienes me han proporcionado el método para comprender y explicar el proceso de formación de la persona de Jesús, a través de la reconstrucción de su *vida narrada* por el evangelista. La interacción del programa subjetivo a cargo del héroe con la realidad intersubjetiva, en todas sus dimensiones (mundo social, mundo objetivo, otros mundos subjetivos, además del suyo), se expresa vital y narrativamente por medio de sus encuentros con los *interagonistas*.

La comparación del evangelio de Marcos con el texto de los demás evangelios canónicos –y con otros textos, donde sea necesario- me permitirá comprender mejor sus peculiaridades. La intertextualidad del relato compuesto por Marcos no apunta solo hacia sus intérpretes, empezando por Mateo, Lucas y, probablemente, la comunidad de Juan, sino también hacia la tradición oral anterior. De esa manera, no solo doy cabida a la clásica teoría de las dos fuentes (Marcos y Q: la fuente de los dichos) para explicar las semejanzas y diferencias entre los sinópticos, sino que me planteo en hipótesis la selección de fuentes (*intellectio*) que realizaría el propio Marcos.

Para reconstruir el aprendizaje de Jesús durante su vida pública y hacerlo comprensible, Marcos no hizo acopio de muchos o todos los materiales, como

---

las normas que regulan nuestros actos), la estética y la ciencia, pero también la teología, se han desarrollado como resultado de este proceso argumentativo.

[18] "El problema de cierta exégesis idealista es que quiere resolver los problemas de una manera teórica […] Pero el Reino de Jesús solo se puede "resolver" (entender) de una manera práctica, asumiendo su dinamismo y recorriendo su camino", *Hijo de hombre*, 304-305. PIKAZA resume en nota los "tres momentos o pasos fundamentales" del camino: de Nazaret al Jordán, del Jordán a Galilea y de Galilea a Jerusalén. "Ellos nos sirven para fijar la identidad de Jesús y entender su biografía".

[19] Comentando el episodio de la mujer sirio-fenicia, PAGOLA afirma: "Lo sorprendente es que el mismo Jesús se deja enseñar y convencer por ella. La mujer tiene razón: el sufrimiento humano no conoce fronteras, pues está presente en todos los pueblos y religiones. Aunque su misión se limite a Israel, la compasión de Dios ha de ser experimentada por todos sus hijos e hijas. En contra de todo lo imaginable, según el relato, esta mujer pagana ha ayudado a Jesús a comprender mejor su misión", *Jesús de Nazaret*, 223.

pretendieron Mateo y Lucas, sino que adoptó las tradiciones propiamente narrativas: el itinerario con los Doce aprendices y los encuentros episódicos con muchos/as *interagonistas*, tanto en Galilea como en Jerusalén. Además, dentro de tales situaciones introdujo aquellos diálogos y dichos que consideraba tenían sentido a lo largo del camino.

b) Personajes imprescindibles

Ahora bien, el análisis narrativo tiende a explicar el relato de Marcos como un cuento fantástico, en el cual se opone una dialéctica prefijada del héroe y sus ayudantes contra sus oponentes; lo cual hacemos guiados por la *fábula* (en griego, *mythos*), durante una primera lectura. En esa lectura apresurada, al ritmo vertiginoso de una narración oral y relativamente breve, no cabe duda que los *otros protagonistas* solo podrían tener una función, ya no secundaria, sino *terciaria*.

"Los personajes secundarios son casi personajes de repertorio con un solo rasgo […], personajes planos con varios rasgos tipificados: receptividad hacia Jesús, fe constante, humildad, indiferencia por el estatus y el poder personal, capacidad para el servicio. Muchos cambian o su situación cambia cuando se acercan a Jesús. En palabras de Jesús, son *pequeños que creen en mí*" [20]. Tal modo de análisis es intrínsecamente contradictorio. Reconoce su personalidad redonda y su historia –"muchos cambian o su situación cambia", dicen Rhoads et al.-, pero trata a los secundarios como a un colectivo impersonal, junto con la muchedumbre, de la que apenas habrían emergido para volver a desaparecer. Esa forma de relación con Jesús no es la que aparece en la materia del relato, sino el efecto de una lectura que abstrae al propio héroe de su experiencia para reducirlo a un esquema lo más elemental posible. Sin embargo, es de sobra sabido que el relato de Marcos era actuado, no solo en conjunto, sino también en cada una de sus partes, dentro del marco de la liturgia, la enseñanza o la primera predicación.

Si me empeño en conservar y subrayar un solo plano llegaría al absurdo de negar que los personajes sean identificables por sus actos y actitudes en el relato. ¿Es su anonimato frecuente un signo de impersonalidad, una sombra siniestra? Los intérpretes actuales de *Marcos como relato* no afirman ese extremo cuando dicen que "en todos los

[20] RHOADS et al., *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1982, 1999[2]),179.

aspectos donde los personajes secundarios contrastan con los discípulos y las autoridades se convierten en paralelos de Jesús, mostrando así al lector que hay más figuras que viven según los términos de Dios"[21]. Sin embargo, un paralelismo meramente formal tampoco explica la perpendicular del encuentro y las consecuencias que pueda tener por ambos lados; también en Jesús.

Si realizara una lectura clásica de los personajes en virtud de cómo contribuyen a la acción principal, la peripecia y el desenlace, pondría a estos otros donde siempre se ha dicho: en un lugar secundario. Focant explica que los personajes principales tienen un papel imprescindible en el desarrollo de la trama y en la comunicación del narrador con el lector-modelo de una narración: el narratario[22]. Por el contrario, "en el desarrollo de la intriga, el rol de [los] personajes [secundarios] no es importante: quitar del texto las escenas que les conciernen solo influiría levemente en la intriga principal". Así sería si continuase leyendo el evangelio como un cuento maravilloso o una historia de aventuras, sin detenerme a respirar. Las escenas intercaladas serían anecdóticas, meros motivos para la distensión o la burla.

Quizá estemos proyectando nuestros prejuicios antes que comience la lectura. ¿Los *pequeños* de los evangelios son personajes *planos* o, dicho de otro modo, funciones auxiliares? ¿Son *prescindibles* los personajes secundarios, a diferencia de otros que fueran los *programadores*? (parafraseando al sociólogo Manuel Castells). "Entonces –se pregunta Focant- por qué surgen en el relato para desaparecer, visto y no visto? ¿Cuál es su función?"[23].

---

[21] ibid., 184.

[22] "Narratario" es el término que utiliza FOCANT, tomado de SHLOMITH RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Londres/Nueva York, Methuen, 1983. Las diferencias con el concepto de lector implícito no son muy convincentes. Pero sirve para considerar de modo peculiar al lector en contacto con la narración. La misma clasificación que se aplica al narrador, se puede aplicar al narratario. Puede estar presente o no en la historia (homodiegético, heterodiegético, respectivamente), ser un personaje (intradiegético) o no serlo (extradiegético) (RIMMON-KENAN, ibid., 104). El narratario es una figura importante en el análisis de la perspectiva del relato por cuanto condiciona la voz del narrador, como hace el "lector modelo" en cualquier texto. La crítica literaria ha señalado cómo el cambio de narratario origina un cambio radical de perspectiva. Podemos comprobarlo en el texto de Marcos: además de un narratario *inmediato*, dispuesto a "escuchar", también podemos reconocer a un aprendiz virtual que se preocupa de rehacer la lectura o repetir la audición para aprender: el mismo Jesús ante la mujer con flujo de sangre (Mc 5, 31-33); las compañeras que le siguen hasta los escenarios de la cruz y de la resurrección. El narratario –o los narratarios- funciona de intermediario entre el narrador y el lector, con fines más específicos: en el caso de las tres mujeres, su función sería conducir al aprendiz virtual desde la frustración de los Doce al seguimiento y el aprendizaje con Jesús.

[23] C. FOCANT, "Le rôle des personnages secondaires en Marc", *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Peeters, 2006, 85.

c) Epifanía del encuentro

La exégesis feminista ha conseguido sacar a la luz las entrañas ocultadas de Jesús, gracias a una *epifanía del encuentro* y de la interdependencia en la relación personal, cuya expresión plena en el relato es el servicio (gr. *diakonein*)[24]. Sin esa sensibilidad ética, estética y espiritual, que tan difícil nos resulta sostener a lo largo de la vida, ningún aprendizaje sería posible y ninguna forma de sabiduría podría resistir la fascinación aterrorizada por el dominio (la *Herrschaft*), el capital, el patriarcado o la violencia, cuando pretenden proyectar su sombra sobre las personas vivas. Pero Jesús ha trascendido los roles de género y las fronteras instituidas, de modo que la acogida incondicional, el cuidado, la ternura puedan vivirse con libertad y dignidad en una comunidad abierta, donde se intercambian los roles sociales (madre/padre, servicio, autoridad), de modo que no signifiquen una subordinación jerárquica.

El conflicto abierto entre la persona viva y aquellas instituciones que deberían servirle para vivir, trabajar, comunicarse y amar puede ser superado, incluso antes que tales estructuras sean susceptibles de cambio social por sus agentes, gracias a un proceso de aprendizaje compartido, común e histórico, cuyos efectos se hacen sentir en nuestro mundo vital: tradiciones, prácticas, símbolos.

El protagonista de ese proceso de cambio, en sentido humanizador, no ha sido solo Jesús, ni únicamente el varón liberado y la mujer emancipada de hoy, sino cada una de las personas que son *portadoras de su historia* para la memoria eterna. Sin ellas no habría evangelio, ni en lo que tiene de *histórico*, ni en lo que tiene de relato simbólico. La memoria se compone de ambas facetas, puesto que implica y compromete a la persona en lo acontecido; recrea lo vivido en el idioma de un texto y el imaginario de un contexto. De otro modo, no sería real.

---

[24] Vid. el comentario de MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, Estella, Verbo Divino, 2007, al que aludiré con frecuencia, además de un hito en la exégesis feminista: ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989. Acerca de la relevancia reconocida a los encuentros en los evangelios sirve de ejemplo el libro coordinado por INGRID ROSA KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden, Brill, 2000.

I. Más allá de la recepción tradicional: el Maestro y los aprendices

En lo que más se ha fijado la tradición, cuando reflexionaba sobre la enseñanza y el aprendizaje a través de los evangelios, ha sido en el discipulado. Acerca de ello ofrezco una breve síntesis en este capítulo. Pero anticipo que se trata de una perspectiva incompleta.

El presente estudio se centra en otro aspecto: el aprendizaje de Jesús, como tópico principal del texto y primer análogo de la imitación. La condición de aprendiz no deriva –como han insistido los místicos en las grandes religiones: judíos, cristianos, budistas o sufíes- de una repetición, sino de la novedad que reconstruye el trasfondo de la memoria cultural, la cual se presenta en la persona de Jesús a través de los relatos que nos han llegado.

Produce perplejidad que las propuestas de análisis narrativo sobre el evangelio de Marcos en nuestra época insistan en consolidar una lectura parcial que convierte a los Doce en los personajes a seguir. El texto no llama a "imitar a los discípulos", como si entre aprendices y maestro o maestra hubiera una diferencia de estatus o estamento insuperable, sino a aprender con Jesús, como los budistas con Budha, los musulmanes con Mahoma o las carmelitas con Teresa de Jesús en su *Vida* y sus *Moradas* (al igual que franciscanos, jesuitas, etc). La humildad que capacita a quienes se inician en una dimensión nueva de la realidad, práctica y simbólica, no significa que los aprendices se resignen a la condición de inferiores en una jerarquía (hábilmente ocupada por símbolos de poder), sino que consiste en una disposición a aprender con el-la Otro. El juego de la inferioridad en una esfera social jerárquica se ha impuesto por medio de otros relatos y otros ritos de *humillación selectiva*, contra las mujeres, las etnias consideradas inferiores, los vulnerables, los *profanos*.

1. El aprendiz exegeta

1.1. Historia del "evangelio feo"

De algún modo, la historia de la exégesis sobre Marcos es un reflejo del proceso de aprendizaje mediado por el texto. Después que aparecieran los demás evangelios, Marcos fue arrumbado como un "texto feo", de factura popular, lenguaje primitivo, inasimilable por la élite formada en la retórica clásica: un texto en *sermo humilis* entre sus hermanos de más alto rango.

Aunque Eusebio de Cesarea se hiciera eco de Papías sobre la singularidad del evangelio de Marcos, a partir de testimonios originales y, en concreto, de Pedro (HE 3,39,15-16)[25], no es casual que el evangelio de Mateo fuera situado en primer lugar del canon, incluso antes que Jerónimo reivindicase la mayor cercanía de Mateo a la *hebraica veritas*, por su semejanza con los evangelios palestinenses, que procedían de él. En comparación con los otros dos sinópticos, a Marcos *le falta algo* (los dichos de la fuente Q, común a Mateo y Lucas), lo cual explica parcialmente la escasez de comentarios y la dependencia de los existentes respecto del orden y la teología de Mateo[26]. Agustín de Hipona incluso supone que el texto de Marcos fuera un resumen de Mateo, opinión que tuvo enorme influencia durante el medievo[27]. Isidoro de Sevilla se hace eco de ambas fuentes (testimonio de Pedro, resumen de Mateo); pero, dada la evidente contradicción, prevalece el descrédito consecutivo a una lectura armonizadora,

[25] Cfr. el prólogo añadido a Marcos, el más antiguo de los que se conservan (segunda mitad s. II), uno de cuyos fragmentos dice así: "…declaró Marcos, al que apodan "dedos lisiados", porque los tenía más bien pequeños en relación con su estatura. Fue intérprete de Pedro y, después de la muerte de éste, puso por escrito este mismo evangelio en Italia", apud VINCENT TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952), 31, como también atestigua IRENEO, *Adv. haer.*, 3, 1, 2.

[26] P.ej., cuando el poeta hispanorromano JUVENCO (ca. 330) compone un poema épico a partir de los evangelios (*Evangeliorum libri*) hace uso del orden de Mateo. "Toma de Mc. algunos detalles; de Lc, sobre todo los relatos de la infancia del Bautista y de Jesús, y algunos episodios de Jn", RAMÓN TREVIJANO, *Patrología*, Madrid, BAC, 1998[3], 334.

[27] "San Mateo, que se propuso hablar de la persona real de Cristo, tuvo a San Marcos como imitador y compilador adjunto, que en cierto modo ha seguido sus pasos, puesto que es propio de reyes no estar sin séquito. Y como el sacerdote entraba solo en el Sancta Sanctorum, San Lucas, que se propuso ofrecer a nuestra consideración el sacerdocio de Cristo, no tuvo un socio igual y reverente que abreviase de cierto modo su narración", AGUSTÍN DE HIPONA, *De Consensus Evangelistarum*, 1, 3. Ese *habitus* jerarquizante que tenían los sabios latinos en su época se expresa en un sutil ejercicio de retórica para situar los tres evangelios en una escala: Mateo, el rey-original; Lucas, el libre; Marcos, el siervo. Confieso mi repugnancia cultural contra tales figuras del lenguaje.

basada en Mateo, que debía olvidar los rasgos *demasiado humanos* del texto marcano[28]. Su segundo puesto honorífico[29] se debe más a haber sido despreciado por los grupos sectarios que reivindicaban a Lucas (Marción) o a Juan (gnósticos, montanistas), antes que a un esfuerzo por comprender el sentido propio de Marcos. Como es sabido, el único evangelio que se leía en la liturgia ordinaria de la Iglesia Católica, hasta la constitución *Sacrosanctum Concilium* y las reformas posteriores, era Mateo; mientras que los dos evangelios más comentados y cosechados por la teología o los leccionarios fueron Mateo y Juan[30].

Según Oden y Hall, no ha sobrevivido ningún comentario patrístico completo sobre el evangelio de Marcos[31], si nos referimos a los padres griegos y latinos de la antigüedad. El más influyente, aunque no exhaustivo, fue el de san Jerónimo, que consiste en una compilación de homilías. De ahí que otro comentario, elaborado por un monje alrededor del s. VII (Pseudo Jerónimo), le fuera igualmente atribuido a Jerónimo durante mil años, incluso por la *Catena aurea* de Tomás de Aquino, hasta que las pruebas en contra, gracias a la crítica del humanismo renacentista, lo hicieron caer en el olvido[32]. Sin embargo, es el primero que conservamos, como se queja el anónimo autor

---

[28] "Matthaeus itaque in principio regalem Christi sequens prosapiam, et moralem, tamen deinceps potius disciplinam secutus, pauca signorum et plura vivendi praecepta composuit. Item Marcus abbreviator Matthaei, ea quae in itinere ad rationem vitae regendae docebat Petrus, veloci stylo retexuit, gradiens pariter inter Lucam atque Matthaeum, plura tamen ex Matthaeo commemorat, non tantum rerum, sed et verborum ordinem servans", ISIDORO DE SEVILLA, *In libros veteris ac novi testamenti prooemia*, 89, *PL*, 83, 0175 C.

[29] Una excepción podrían ser las iglesias del Bajo Egipto, a juzgar por las cartas del obispo SERAPIÓN a ATANASIO sobre el Espíritu Santo, quizá por la tradición de que Marcos había sido el fundador de la iglesia de Alejandría, vid. "Serapión de Thmuis" en QUASTEN, *Patrología*, II. Es en Egipto donde se origina la tradición de la "Liturgia de san Marcos", adaptada posteriormente por la iglesia bizantina, de la que han quedado las oraciones de SERAPIÓN (con influjos gnósticos) y una anáfora en distintos papiros del s. IV.

[30] Vid. sobre el lugar de Marcos durante el periodo de formación del canon, BRENDA DEEN SCHILDGEN, "Present but Absent: Mark as Amanuensis and Abbreviator (130 to 430)", en id., *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999, 35-42. La comparación entre las citas de los cuatro evangelios que aparecen en la patrística hasta el s. V no permite achacar las culpas a AGUSTÍN acerca de una mentalidad propia de su tiempo. En todos ellos, incluido ORÍGENES, Marcos es el menos citado con gran diferencia respecto de Lucas. Hay que señalar algunas excepciones: en concreto, la homilía extensa de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis Dives salvetur?*, que se basa en el pasaje de Mc 10, 17-22 sobre un rico a quien Jesús pide que reparta todo lo que tiene. Como es sabido, CLEMENTE desaconseja tomarlo al pie de la letra, e interpreta que lo solicitado por Jesús es una administración de los propios bienes a favor de los pobres y su puesta a disposición para la *koinōnía*.

[31] THOMAS C. ODEN, CHRISTOPHER A. HALL (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament:* II. *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 1998, han compuesto una especie de *Catena aurea* con los fragmentos disponibles de la tradición patrística, en cuatro vols. hasta la fecha.

[32] El texto latino está disponible en PL 30, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Commentarius_In_Evangelium_Secundum_Marcum_[Incertus],_MLT.pdf.
Ha sido editado, a partir de un centenar de manuscritos, y traducido al inglés por MICHAEL CAHILL (ed.), *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Nueva York, Oxford UP, 1998; precedido

desde su prólogo. En la iglesia oriental, Victor de Antioquía (s. V) pudo afirmar que no había encontrado ningún comentario a Marcos, por lo que se dedicó a compilar homilías y otros textos de autores más antiguos acerca de él. En cualquier caso, el más completo de los conservados es el comentario que le dedica Beda el Venerable, ya en el s VIII [33].

Hasta la primera mitad del s. XX[34], y aún después[35], las lecturas de Marcos que empezaban a sacarlo del baúl de los recuerdos subrayaron la antítesis creada por el autor entre Galilea y Jerusalén, el relato de la misión y de la Pasión, la aceptación y el rechazo. Aunque soportada por el texto, esa visión bipolar no dejaba ver que la trama de la conspiración nocturna contra Jesús ("por los ancianos, los principales sacerdotes y los letrados" ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων Mc 8, 31), la cual se anticipa en el relato a través de varias prolepsis (anuncios, parábolas, planes: 3, 6; 11, 18; 12, 12; 14, 1-2.10-11s.55), solo tiene sentido en la historia narrada si se

---

por su edición latina, *Expositio Evangelii secundum Marcum*, CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1987. El autor anónimo, un abad que escribe para nutrir con "migas" a sus monjes (dice, comparando su obra con la escena de la "Tiro-fenicia", sic), utiliza con frecuencia el *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* de JERÓNIMO, aunque ofrece una lectura inventiva de tales "nombres hebreos" (a su vez, libremente traducidos por JERÓNIMO). Por ese medio, relaciona el simbolismo de Marcos con los otros tres evangelios, especialmente con el de Juan. El autor interpreta alegóricamente los milagros de Jesús en correlación con las *virtutes* que son más necesarias en la vida monástica. Utiliza como fuentes para la interpretación mística al propio JERÓNIMO y a GREGORIO MAGNO (*Homiliae in Evangelia* 40). En sus conclusiones, el editor CAHILL defiende que éste sea el "primer comentario" sobre Marcos, a diferencia de meras colecciones de homilías. Pero reconoce que "his commentary is by no means exhaustive, and sometimes he omits elements that deserve comment and passes over silently substantial sections of text. But basically it can be characterized as a 'running commentary', a line-by-line commentary of the Gospel text, not unlike the kind found today" ibid. 4. Aunque solo sea por curiosidad, cabe preguntarse de dónde obtendría el monje anónimo la idea de que Marcos era sacerdote: "Marcus Evangelista Dei, Petri discipulus, Leviticus genere, et sacerdos, in Italia hoc scripit Evangelium". Más significativo es que la entera sección sobre la comunidad y el servicio (10, 1-45) solo reciba un breve comentario (acerca de la relación conyugal), si tenemos en cuenta que el autor escribe para fortalecer las virtudes de una comunidad monástica. Puede que la redacción marcana de esta serie de dichos desbordase la mentalidad del intérprete.

[33] *In Marci Evangelium Expositio*, PL 92. El prólogo al comentario está referido en mucha mayor medida a Pedro que al evangelista, de acuerdo con la fundación petrina de la iglesia anglosajona, gracias a la misión aún reciente de COLUMBANO. BEDA se inspira en varias obras de AGUSTÍN (*De consensu evangelistarum, Quaestiones in evangelium, Enarrationes in psalmos*), según E. J. SUTCLIFE, quien dedica un estudio al texto "Quotations in the Venerable Bede's Commentary on Saint Mark", *Biblica*, 7 (1926), 428-439. Posteriores son el comentario de TEOFILACTO DE OHRID, arzobispo búlgaro de los ss. XI-XII, en serie junto con los otros tres evangelios; un comentario perdido de REMIGIO (¿monje de Auxerre? s. IX), del que solo hay fragmentos en la *Catena aurea* de TOMÁS DE AQUINO. Las homilías sobre Marcos atribuidas a JUAN CRISÓSTOMO por la *Catena* son de autor desconocido, según QUASTEN.

[34] ERNST LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, del que han editado una parte RAFAEL AGUIRRE, ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 1996.

[35] Vid. un análisis actualizado de la geografía simbólica Galilea-Jerusalén, que recoge la tradición sobre el tema, en la introducción de ANDY SYRING al evangelio de Marcos, RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, # 41. También el excurso de GNILKA "Galilea", *Marcos*, I, 80-81.

reconoce la aprobación de una amplia multitud (*ókhlos*) a la enseñanza y la práctica de Jesús, tanto en Galilea como en Jerusalén.

1.2. Turbas y vestidos sucios, abajo

Por todo lo dicho, Jerónimo no tuvo reparo en interpretar el relato de Marcos a partir de sus paralelos en Mateo, en sentido contrario al histórico. En este último, que hoy sabemos posterior, el seguimiento de la muchedumbre (gr. *ókhlos*, traducido en la Vulgata jeronimiana por *turba, turbae*) se diluye a causa del estilo. El Mateo redactor recorta los relieves dialógicos, populares o poco honorables de la narración marcana. Se figura la multitud como un personaje pasivo, cuya función fuera únicamente el asentimiento, al hilo de los milagros y los discursos (Mt 7, 28-29 par. Mc 1, 22; Mt 13, 51).

El "juicio contra esta generación" (Mt 11, 16 s. Q), puesto en boca de Jesús, parece dirigirse a todos los galileos (Mt 11, 20-24 Q); la fingida maldición que se autoinflige el pueblo (gr. *laos*) etiqueta a todos los judíos (Mt 27, 25). La llamada dirigida por Jesús a los Doce igual que a la muchedumbre, de modo equivalente, en el centro del evangelio marcano (Mc 8, 34), ha sido reducida por Mateo a solo uno de sus términos: los Doce (Mt 16, 24). La angustia expresada por Jesús de modo genérico: ante los aprendices que siguen discutiendo con los fariseos, tanto como ante una muchedumbre que se asoma con perplejidad, en el papel de espectadores (Mc 9, 19), ha sido convertida por Mateo en otra ocasión de condena conta la gente (gr. *ókhlos* Mt 17, 17). Cierto que Mateo es receptivo a la actitud misericordiosa de Jesús ante "esa muchedumbre/gente" (Mt 4, 23; 9, 35-38 par. Mc 6, 34; Mt 15, 32 par. Mc 8, 3; Mt 11, 28-30), pero la infravaloración de unos produce la sobrevaloración de otros: su redacción de las tradiciones comunes con Marcos reduce visiblemente las correcciones a los Doce.

Según el relato de Marcos, la muchedumbre o la gente (*ókhlos, polloi*) intervienen activamente en la vida de Jesús. Comparten la corriente central del camino por Galilea con los Doce, hasta el punto de modificar los planes de Jesús en diversos momentos (Mc 1, 32-34; 3, 7-8; 5, 21ss.; 6, 30-33). La narración significa visiblemente la opción de Jesús por integrarlos y hacer que se sientan incluidos en la actualidad del con-reinado de Dios, a través de su palabra y de sus acciones simbólicas (Mc 2, 1-2; 2, 15; 4, 2; 6, 34.37; 8, 2ss.), cada vez con mayor responsabilidad (Mc 7, 14; 8, 34). La relación entre Jesús y la muchedumbre, a través de las tensiones (en las que los

discípulos tienen ocasión de aprender con Jesús Mc 3, 9; 5, 31; 6, 37; 8, 17ss.; 9, 14-19ss.), llega a ser símbolo de la escucha y el seguimiento, tanto como su diálogo sostenido con los Doce (Mc 10, 1). En el escenario del debate o *agon* con los jefes de la nación y del Templo, durante el preámbulo al relato de la Pasión, la muchedumbre se decanta a favor de Jesús. Esa toma de postura tiene una eficacia protectora (Mc 12, 12; 14, 2), que solo se desvanece a causa de una conspiración de los jefes y una traición entre los más íntimos (Mc 14, 10-11).

Hay *otra* muchedumbre que actúa durante el relato de la Pasión. Suponer que se refiere al mismo sujeto, por la acepción común del nombre *ókhlos*, me parece absurdo. Está compuesta por afines a los sumos sacerdotes y las autoridades, así como por los partidarios de *Barrabás*, una figura simbólica (*bar-abbas* "hijo del padre") que fue haciéndose más actual conforme se acercaba la guerra judeo-romana del 67 al 70 d.C., cuando concluye la redacción de Marcos. De hecho, ese grupo particular no había actuado, hasta ese momento, dentro del relato (Mc 15, 9-15). "Subieron" para pedir la excarcelación de su líder celota, de manera que Pilatos quiso orquestar con ellos un plebiscito; es decir, un *rito de cohesión* por medio del sacrificio de una víctima expiatoria.

Cuando el horror parece consumado, surge de la sombra una *multitud femenina* que manifiesta la profundidad del Misterio (Mc 15, 41) y se distingue de los gritos de los enemigos. Jesús es víctima con las víctimas de un poder absoluto y muere en su lugar para redimirlas de su sometimiento, aunque el efecto no sea automático (Mc 16, 8). No se puede acusar a Marcos de falta de realismo o, al menos, de verosimilitud.

Así pues, la traducción elegida por Jerónimo en la Vulgata tiene una intención clara e inteligible, pero no se corresponde con el sentido del texto, ni en Marcos ni aun en los demás evangelistas. *Turba*, "confusión, alboroto, motín", etc., es un término evaluativo y una categoría sociológica, a diferencia del neutro *multitudo* ("multitud", gr. πολλοὶ Mc 2, 2.15; 5, 9; 6, 2.31.33; 10, 31.48; 11, 8; 13, 6; 14, 56; 10, 45; 14, 24) o *plebs* ("(la) gente", muchas veces determinado gr. (πᾶς) ὁ ὄχλος Mc 2, 4.13; 3, 9; 4, 1.36; 5, 27-31; 6, 45; 7, 14; 7, 33; 8, 2.6; 8, 34; 9, 15-17; 11, 18.32; 12, 12.37), es decir, una reunión multitudinaria, abierta, que todavía no ha llegado a organizarse en una *ekklēsía*.

Pero *turba* es el opuesto axiológico de *civis*, "ciudadano", quien se muestra individualmente y demuestra tener una subjetividad propia; *rationabilis* o *rationalis*,

"dotado de razón", *anima, spiritus*, etc. Las imágenes asociadas a la turba son el cuerpo, el caos y la violencia. Aunque esas evaluaciones estén efectivamente en el texto (p. ej. Mc 5, 9; 9, 15s.; 12, 41; 15, 8.11.15), la dinámica del relato conduce a su revaloración y a su discernimiento, como se acaba de comprobar. La muchedumbre determinada (ὁ ὄχλος "la gente") es una realidad personal, no un colectivo deshumanizado ni un *Leviatán* (el cuerpo oprimido por la cabeza, el Rey o el caudillo liderando la masa). Jesús se dirige a ellos y les convoca con la misma entonación que a los discípulos (Mc 7, 14; 8, 34), sin elevarse a la tribuna (lat. *rostra*) del orador.

La lectura de Jerónimo no se avecina al texto[36], sino que utiliza como filtro una doctrina que iba dirigida a las familias patricias de Roma, a finales del s. IV y principios del V, a quienes solicita que se conviertan en fundamento sociológico de la Iglesia sobre la(s) *turba(s)*. El testimonio exigido es la *pureza* a fuerza de ascesis, a diferencia de la contaminación resultante de la mezcla con tal masa, refigurada como una amenaza:

---

[36] En este aspecto tengo que discrepar de BRENDA D. SCHILDGEN, *Power and Prejudice*, 55, quien hace una lectura parcial de las homilías, para defender, con buenos motivos, el interés de JERÓNIMO por la lectura literal y por algunas detalles originales de Marcos, como el adv. *statim* (gr. *euthys*). La impresión de SCHILDGEN solo profundiza en la homilía IV, que se limita a señalar las diferencias entre las dos liturgias multitudinarias descritas por Marcos (caps. 6 y 8), con una cierta lógica: un *crescendo* (más días, más panes… no más gente), lo cual podría significar algo. Pero no parece percibir que tal lectura es un mero instrumento para la alegoría: "A las turbas hablaba el Señor en parábolas y les hablaba desde fuera, no interiormente, es decir, no en el espíritu; desde fuera, según la letra. Pidamos nosotros, sin embargo, al Señor que nos introduzca en sus misterios, que nos introduzca en su aposento, para que como la esposa del Cantar de los Cantares podamos decir: «El rey me ha introducido en sus aposentos». El apóstol dice que sobre los ojos de Moisés se ponía un velo. Y yo os digo que no solo en la ley hay un velo, sino que también en el Evangelio lo hay para el que no sabe. El judío oye, pero no entiende; un velo está puesto para él en el Evangelio. Los gentiles oyen, los herejes oyen y tienen, no obstante, un velo. Abandonemos, por tanto, la letra con los judíos y sigamos el espíritu con Jesús. No se trata de que rechacemos la letra del Evangelio —pues se ha cumplido todo cuanto está escrito—, sino de que, paso a paso, vayamos ascendiendo hacia cosas más elevadas", JERÓNIMO, Homilía 2. Hay que anotar la inteligencia retórica de JERÓNIMO comentarista, quien nos mueve sutilmente a identificar la lectura alegórica (espiritual) con la persona misma de Jesús, al mismo tiempo que asocia la lectura literal con "las turbas", "los judíos", la Ley, como un buen vendedor de vehículos *superiores*. Cierto que los cristianos han necesitado durante mucho tiempo la lectura tipológica para explicar el Primer Testamento sin traicionar al Nuevo; al menos hasta que empezamos a usar el método histórico-crítico a fines del s. XVIII, y los que vinieron después. Pero despreciar *la letra del evangelio* de Marcos significa rechazar la historia de Jesús mismo, su origen judío, su vínculo con la muchedumbre. Hasta ahí llega la retórica.
Volvamos a la homilía 4. ¿Qué significan las diferencias textuales entre Mc 6, 34-44 y 8, 1-9?: "Fijaos en lo que dice. Cuatro mil hombres comen siete panes. Con las sobras de cinco panes se llenan doce cestos; con las de los siete panes se llenan siete cestos. De un número menor de hombres sobra menos, de un número mayor sobra más. Pues estos cuatro mil son, en efecto, inferiores en número, pero superiores en fe. El que es superior en fe, come más y, porque come más, le sobra menos". Nos hemos acostumbrado tanto a forzar el sentido de las Escrituras que cualquier muestra de ingenio nos parece, además, una gracia. Pero por esa vía, el sentido histórico no es desarrollado, sino anulado. ¿Quiénes comen menos en este planeta con más recursos naturales? ¿Por qué? Jesús enseña y aprende con ambas muchedumbres el sentido del reinado de Dios-a en la solidaridad plena. Otras formas de lectura simbólica (MATEOS/CAMACHO, SECUNDINO CASTRO) se fundan en el texto y descubren nuevos sentidos, como veremos, para comprender a Jesús en toda su profundidad, anchura y amor por "los muchos". Así nos comunica la presencia divina.

> Observad al mismo tiempo que Jesús no se transfigura mientras está abajo: sube y entonces se transfigura. 'Y los lleva a ellos solos, aparte a un monte alto, y se transfiguró delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes y blanquísimos' (Mc 9, 2-3). Incluso hoy en día Jesús está abajo para algunos y arriba para otros. Los que están abajo tienen también abajo a Jesús y son las turbas que no pueden subir al monte –al monte suben tan solo los discípulos, las turbas se quedan abajo-; si alguien, por tanto, está abajo y es de la turba, no puede ver a Jesús en vestidos blancos, sino en vestidos sucios. Si alguien sigue la letra y está totalmente abajo y mira la tierra a la manera de los brutos animales, éste no puede ver a Jesús en su vestidura blanca. Sin embargo, quien sigue la Palabra de Dios y sube al monte, es decir, a lo excelso, para éste Jesús se transfigura al instante y sus vestidos se hacen blanquísimos[37].

Para completar el cuadro, Jerónimo pretende vincular la lectura meramente narrativa ("histórica", "la letra") con la perspectiva de los judíos (a quienes viene a identificar con las *turbas*), mientras que la lectura espiritual es reservada para los que están "arriba", inmersos en la blancura:

> Si esto, que hemos leído, lo interpretamos literalmente, ¿Qué tiene en sí de radiante, de espléndido, de sublime? Mas, si lo interpretamos espiritualmente, las Sagradas Escrituras, esto es, los vestidos de la Palabra, se transfiguran al instante y se hacen blancos como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra seria capaz de hacer. Toma cualquier texto de los profetas, o cualquier parábola evangélica: si lo interpretas literalmente, no tiene en sí nada de espléndido, nada de radiante. Mas si sigues a los apóstoles y lo interpretas espiritualmente, al instante se transforman los vestidos de la parábola y se hacen blancos: y Jesús se transfigura totalmente en el monte y sus vestidos se hacen muy blancos, como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo. Quien está en la tierra, quien está abajo, no puede blanquear los vestidos, pero quien sube al monte con Jesús y, por así decir, deja la tierra abajo y se dispone a ascender a regiones altas y celestes, éste puede blanquear los vestidos como ningún batanero en la tierra sería capaz de hacerlo.

La tendencia a disociar la lectura narrativa de la red simbólica tejida por el relato no permite que ninguna de las dos sean entendidas: ni el simbolismo que remite a la totalidad del relato, ni la trama que progresa hacia su desenlace. En tales condiciones, lo más fácil era que el intérprete proyectara su propia ideología, en lugar de esforzarse por comprender el trabajo del texto[38]. La separación de niveles de sentido (literal, moral,

---

[37] SAN JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 6 (Mc 8, 39-9, 8), trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

[38] El comentario antes citado de JERÓNIMO no es casual, ni aislado, sino que continúa en el siguiente capítulo (después de saltar por encima de la sección central sobre la comunidad y el servicio, la inversión entre primeros y últimos, etc.). Las anáforas (evocaciones) se refieren a la propia palabra del comentarista, no a la dinámica narrativa del texto. Presenta a Jesús entrando en Jerusalén:
"Y se le acercó, dice el Evangelio, la multitud. Mientras estaba en el monte, no podía acercársele la multitud: comienza a descender y la turba se le acerca. Y la turba que lo precedía y lo seguía —dice—

alegórico, anagógico), sin conexión interna, incluso en dialéctica entre sí, contribuye a representar una sociedad separada en estamentos incomunicables y un camino de perfección que corría el peligro de confundirse con el *cursus honorum*, hacia un estrato de poder supuestamente místico[39], en lugar del aprendizaje vivido por Jesús, disponible para su imitación.

La lectura alegórica que nos ofrecen Jerónimo y el Pseudo-Jerónimo, los comentarios más difundidos sobre Marcos hasta la era moderna, coincide en una tensión interna. Reconocen la condición judía de Jesús como ser humano, inserto en una cultura; por lo cual reivindica Jerónimo la *hebraica veritas* frente a las versiones helenizantes del cristianismo, comenzando por la traducción griega de los LXX. El abad que compuso el comentario Pseudo-Jerónimo llama a los cristianos "hijos de la sinagoga" (*nos filii synagogae*). Por otro lado, superponen una estructura mental que debería legitimar la superioridad de una casta, todavía germinal en la época de Jerónimo; en proceso de gestación avanzada cuando escribe el abad, en la primera mitad del s. VII. Acusan a los judíos y al pueblo de ser los responsables de la muerte del redentor, en sentido contrario a la trama del evangelio[40].

Si esperamos antes de emprender una *segunda lectura* hasta llegar al desenlace del texto, podremos descubrir que la historia escrita por Marcos rescata efectivamente a

---

clamaba: Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor, hosanna en las alturas0. Tanto los que precedían, como los que le seguían, gritan a una sola voz. ¿Quiénes son los que le preceden? Los patriarcas y profetas. ¿Quiénes los que le siguen? Los apóstoles y el pueblo de los gentiles. Mas, tanto en los que le preceden como en los que le siguen Cristo es la única voz: a él alaban, a él aclaman al unísono. ¿Y qué dicen? «Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor, hosanna en las alturas». Dicen tres cosas: «Hosanna al Hijo de David», a los incipientes; «bendito el que viene en el nombre del Señor», a los perfectos; «hosanna en las alturas», a los que reinan" JERÓNIMO, ibid., 7.

[39] Vid. ALEXANDRE FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984 ; *Les Premiers laïcs : Lorsque l'Église naissait au monde*, Estrasburgo, Éditions du Signe, 2002, así como mi libro ya citado, *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto*, cap. X: "Pérdida y recuperación de la memoria": http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[40] El comentario de BEDA es moral y espiritual (es decir, razonable y teológico), pero no escapa del prejuicio antisemita. Como los anteriores, tiende a identificar las autoridades y las estructuras de dominio con el pueblo en su conjunto, por lo que la historia de Jesús se convierte en un mito que generaliza la herida, en lugar de sanarla. En un mundo condenado, no habría salvación fuera de la Iglesia.
Ahora bien, al comentar la sección de Marcos sobre la comunidad (Mc, 10, 31), BEDA se atreve a cuestionar el orden instituido y otorga mayor relevancia a los carismas de los laicos, que se manifiestan en la vida por medio de acciones, antes que a los "espirituales" dedicados exclusivamente al estudio: "Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi, "Muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" […] vide latronem in cruce factum confessorem, eodemque die quo pro suis crucifixus est peccatis, gratia fidei cum Christo in paradiso gaudentem, et dicito quod et novissimi erunt primi. Sed et quotidie videmus multos in laico habitu constitutos magnis vitae merities excellere, et alios a prima aetate spirituali studio ferventes, ad extremum otio torpentes, flaccescere, atque inerti stulticia quod spiritu coeperant, carne consummare" ibid., lib. III, cap. 10, 0234B-0234C.

la muchedumbre, comenzando por tres mujeres aterrorizadas (Mc 16). La trama ha desnudado a Jesús y a quienes le siguen (mujeres, muchedumbre, aprendices) de una investidura impuesta por el poder religioso-político. No me refiero solo al desenlace, sino al conjunto de su vida pública, pasando por su rechazo a los títulos antiguos (poder destructor, mesianismo davídico), hasta su muerte causada por la condena de los jefes en la cruz del imperio. A lo largo de la narración, Jesús y sus seguidores desarrollan capacidades reales para construir una sociedad alternativa (la vuelta a Galilea en Mc 14, 28; 16, 8).

Sirve de ejemplo el relato de la sanación de un hombre con la mano paralizada, un día de sábado en la sinagoga. El narrador introduce en ese marco un dicho de Jesús que confronta a quienes manipulan los preceptos legales con un efecto funesto: "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en lugar de destruirla?" Mc 3, 4 Marcos escenifica y otorga un sentido práctico e inmediato al dicho, en vez de recrear una discusión sobre el valor de la Torá y de los comentarios transmitidos por los letrados (*halakhá*). Pero ese debate seguía vivo en el contexto de la audiencia primordial (s. I) y sigue preocupando a los lectores actuales.

De otro modo, el Pseudo-Jerónimo prefirió *alegorizar* los milagros en forma de virtudes. La *quinta virtud* corresponde al milagro del hombre que extiende la mano paralizada por la avaricia; el mandato de Jesús se refiere, según el comentarista, al amor que comparte los bienes por medio de su trabajo[41]. Por su parte, Beda hace una interpretación filosófica del texto, que destaca la referencia del dicho jesuano al "Sumo Bien", por contraste con los intereses mundanos[42]. En ambos casos, se trata de

[41]: "Quinta virtute, erat homo manum habens aridam, cui dicitur, Extende manum tuam: qui significat avaros, qui nolentes dare, volunt accipere: praedari, et non largiri. Quibus dicitur, ur extendant manus suas, id est, qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manu sua, quod bonum est: ut habeat unde communicet indigentibus", PL 30, 0599C, Mc 3, 1-6.

[42] BEDA comunica una fe profunda que atraviesa la apariencia de lo sagrado, para afirmar la realidad del "sumo bien". A diferencia de JERÓNIMO y PSEUDO-JERÓNIMO, BEDA hace una interpretación del evangelio apegada a la letra, como en este caso: la sanación del hombre con la mano seca en día de sábado. Pero participa del mismo celo contra otras religiones y, en concreto, el judaísmo: "Praeveniens Dominus calumniam Judaeorum quam sibi perfida mente paraverant, arguit eos quia legis praecepta prava interpretatione violarent, aestimando in Sabbato etiam a bonis operibus feriandum, cum lex a malis abstinere jubeat dicens: *Omne opus servile non facietis in eo, id est peccatum.* Omnis enim qui facit peccatum, servus est peccati. Quo praecepto etiam futuri saeculi formam in praesentibus adumbrat: ubi illi qui per sex hujus saeculi aetates bona fecerunt, in septima aetate malorum tantummodo, non autem et bonorum sunt ferias habituri. Nam etsi saecularia opera conquiescant, non otiosus tamen boni operis actus est in Dei laudibus quiescere. *Animam salvam facere, an perdere?* Hoc est, hominum curare an non? Idem est quod praemiserat, *Bene facere an male?* Non quod Deus summe bonus, auctor mali nobis aut perditionis esse possit […]" BEDA, *In Marci Evangelium Expositio*, lib. I, cap. 3, PL 92, 0155C-0155D. Al comentar un conjunto de dichos, BEDA se atreve a los carismas que manifiestan la presencia divina: "Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi, "Muchos primeros serán últimos, y los últimos,

comentaristas inteligentes y sus lecturas comunican sendos mensajes que también guardan vigencia en la actualidad. Sin embargo, su antisemitismo no pertenece ni a la vida narrada de Jesús, ni a la intención de Marcos, sino que obedece a una estrategia que tiene, todavía hoy, consecuencias indeseables: convertir el cristianismo en la única religión, el credo oficial.

La lectura histórica no puede ser anulada; la memoria no puede ser borrada. Los espirituales al estilo de Jerónimo querían elevarse sobre la *turbamulta* del mundo para vivir en la alegoría. Pero la lectura de Marcos no puede separar los pies de la tierra, a causa de Jesús, el humano. Jerónimo lo admite a regañadientes, contra la humanidad, mientras sigue soñando con el poder absoluto ("en su puño"):

> Porque no he querido referir a Dios la bajeza de la humanidad, no por ello divido a Cristo. Pues él mismo está simultáneamente en el infierno y en el cielo: en un mismo instante descendió a los infiernos y entró con el ladrón en el paraíso. Todos los elementos los tiene en su puño. Y si están en su puño, ¿dónde no va a estar el que lo sostiene todo? Con la ayuda de vuestras oraciones hemos explicado todas estas cosas, como hemos podido. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén[43].

primeros" […] vide latronem in cruce factum confessorem, eodemque die quo pro suis crucifixus est peccatis, gratia fidei cum Christo in paradiso gaudentem, et dicito quod et novissimi erunt primi. Sed et quotidie videmus multos in laico habitu constitutos magnis vitae merities excellere, et alios a prima aetate spirituali studio ferventes, ad extremum otio torpentes, flaccescere, atque inerti stulticia quod spiritu coeperant, carne consummare" ibid., lib. III, cap. 10, 0234B-0234C.

[43] Es el último parrafo de JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 7.

1.3. La crítica de Schweitzer a la *Leben-Jesu Forschung*, todavía vigente

La crítica ilustrada y el historicismo no mudaron el esquema, a pesar de lo que pudiéramos imaginar en una dialéctica de buenos y malos. Por lo que respecta a la interpretación de Marcos, agravaron aún más el prejuicio elitista y antisemita, al suponer que Jesús fuera una personalidad espiritual incomunicable o, por el contrario, un alborotador fracasado, a quien la masa del pueblo judío malentendió, rechazó y condenó[44]. La teología liberal de la *Leben Jesu* (Holtzmann, Schenkel y Weizsäcker, después Keim y una larga serie)[45] se apoya en el supuesto de la prioridad de Marcos sobre los otros dos sinópticos, para suponer que la salida de Galilea y la relativa clandestinidad de la enseñanza de Jesús a partir de un momento determinado (Mc 7, 24) fueron consecuencia de un fracaso en su programa (cfr. Lc 10, 13-15 Q), el cual anticipaba los motivos de la Pasión.

Holtzmann divide la actividad galilea de Jesús en siete estadios, de los cuales considera que el sexto sería el único "propio de Marcos", después de comparar su texto con los otros dos sinópticos; precisamente el que relata cómo Jesús salió de la región hacia el norte (Betsaida-Cesarea, Mc 8, 22-27). Sobre una base tan precaria, "Schenkel y Weizsäcker se vieron justificados para mantener solo dos grandes periodos galileos, considerando que el primero (hasta la discusión sobre las abluciones [Mc 7, 1-23]) fue un período de éxitos y el segundo (hasta que Jesús se marchó a Judea), un período de decadencia inicial".

Un tercer intérprete anterior a Schenkel y Weizsäcker, Weisse, no consideraba que la vida de Jesús debiera separarse "en un período de éxito y otro de fracaso", mientras que "la nueva hipótesis establece tranquilamente tal división" sobre "observaciones marginales al texto […] Ahora bien, ambas concepciones rechazan

---

[44] Recordamos lo ya dicho: Los padres griegos y latinos se explican la concisión de Marcos como un resumen del Mateo original (JERÓNIMO lo había exaltado como testimonio de la *hebraica veritas*, junto con el desaparecido Ev hebreos), hasta que los historiadores alemanes dedujeron la primacía de Mc respecto a Mt/Lc, con ayuda de la teoría de las dos fuentes (Mc y Q), e imaginaron que su aparente rudeza significaba una mayor cercanía al origen. Durante varias décadas, las biografías noveladas de Jesús se basaron en Mc y en el sermón del Monte.

[45] Vid. ALBERT SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), I, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002 (1906, 1912[2]), 266ss. La hipótesis del "fracaso galileo" puede comprobarse todavía en obras notables como la de SENÉN VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente: Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca, Sígueme, 2003, "La crisis del reino", 218-224.

unánimemente la escatología. Según [los tres autores citados], Jesús quiso fundar un reino interior que transformara la mente”[46].

Según Schweitzer, si estos autores se inclinaron a favor de la hipótesis de Marcos como fuente primigenia fue, sobre todo, porque “este Evangelio corroboraba la concepción que ellos se habían hecho a priori sobre la trayectoria concreta de la vida de Jesús y que para ellos era un presupuesto inconsciente”.

Antes que otros exegetas del siglo XX, a caballo entre los dos siglos, Albert Schweitzer fue el primero en romper el molde de las biografías basadas en el relato marcano, cuando quiso hacer borrón y cuenta nueva de la primera fase de la investigación sobre el Jesús histórico (*Leben-Jesu-Forschung*). Según Schweitzer, los biógrafos que “defendían la hipótesis de la prioridad de Marcos en orden a una reconstrucción de la “vida de Jesús” se vieron obligados a recurrir a la psicología moderna, un hecho que le fue otorgando un carácter cada vez menos histórico”[47]. La psicología de su tiempo carecía de un fundamento comunicativo y social; eran individualistas, además de liberales. En consecuencia, no podían interpretar la hechura del texto.

Aunque Schweitzer enfatice la dependencia de los investigadores con respecto a la mente del siglo XIX, los elementos que ofrece sirven para una crítica global sobre la investigación acerca del Jesús histórico:

1) la disolución del texto, su fragmentación o la suplantación de sus partes;

2) la reconstrucción de los fragmentos en virtud de una secuencia que encaja con otra u otras hipótesis previamente establecidas; en palabras de Schweitzer, “la concepción que ellos se habían hecho a priori sobre la trayectoria concreta de la vida de Jesús y que para ellos era un presupuesto inconsciente”.

El individualismo psicológico al que alude Schweitzer no es privativo del historicismo ni de la teología liberal, sino que ha aquejado a la forma biográfica desde sus orígenes greco-latinos en el panegírico o en el discurso épico-histórico, como he indagado en otro ensayo[48]. La figura de una individualidad separada de su contexto,

---

[46] ibid., 266-268.

[47] A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, II, 466.

[48] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “Historias de la formación que nunca acaba”, en id., *Aprendices y lectores: El desarrollo humano a través de la literatura*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35181.

como un recortable, no podía explicar el *conocimiento social* de Jesús[49], acerca de y a través de sus relaciones interpersonales: sus actitudes frente a las estructuras sistémicas, su comprensión de sí mismo en radical apertura a *los otros.*

Los intérpretes del siglo XIX ni siquiera daban crédito a lo que era relatado efectivamente por Marcos. Schweitzer argumenta en su contra que " […] carece de fundamento histórico la opinión según la cual Jesús había dejado Galilea a causa de la resistencia y del abandono que le manifestaban. Al contrario, esa época, precisamente, es la de sus grandes triunfos. Una multitud de gente que cree en la llegada del Reino le sigue a todos lados. Apenas desembarca en la orilla occidental lo vuelven a esperar. Su número es mayor aún, y no deja de aumentar (Mc 6, 53-56)" [50].

[49] Vid. los estudios de JUAN DELVAL sobre los progresos de la infancia a la adolescencia en las formas de su "conocimiento social", revisados y organizados por el autor en *El desarrollo humano*, Madrid, Alianza, 1995[2]. Básicamente, aunque las nociones varían mucho de una sociedad a otra, o de un grupo social a otro, sin embargo es posible reconocer una evolución desde el conocimiento manifestado por niños preescolares a partir de nociones transmitidas por su entorno (norma, autoridad, estatus, riqueza-pobreza, etc.), hasta el conocimiento social de los adolescentes que pueden poner en relación distintas nociones para *explicar*-se los hechos sociales, sea desde una perspectiva conservadora, sea desde otra transformadora. En concreto la elaboración de una "teoría de la mente" en la primera infancia adquiere un matiz muy distinto si admitimos que el niño tiene que internalizar al otro como *signo* para interpretarse –y, mucho más tarde "explicarse"- a sí mismo. Así lo he argumentado en el presente libro, infra: cap. 9 "Diálogo social, diálogo interior".

[50] A. SCHWEITZER, *El secreto histórico de la vida de Jesús* (Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901), trad. de JULIO JACOBSON, Buenos Aires, Siglo XX, 1967, 112-113.

1.4. ¿Jesús abandona al pueblo? ¿*Quién* lo cuenta?

Conviene estar avisado, desde el principio, que la crítica a una ideología recae fácilmente en la crítica ideológica, como sugirió hace un siglo Karl Mannheim. Espero que los lectores del presente estudio me apliquen la misma vacuna, si es necesario, para continuar juntos la investigación. El caso es que Schweitzer, una vez destruido el edificio de la biografía liberal, lleva la rueda a otro molino.

Antes de escribir aquella revisión exhaustiva que le hizo famoso (1906, 1912[2]), y antes de comenzar un aprendizaje admirable en seguimiento de Jesús, como médico en África, Albert Schweitzer había escrito un texto programático (1901), uno de cuyos ejes era el siguiente: "*El pueblo no lo abandona: Él abandona al pueblo*. No lo hace para escapar de los mensajeros que le envía Jerusalén, sino para poder ejecutar el proyecto que alimenta desde la llegada de sus discípulos en misión: quiere estar solo" [51]. Parece que el individualismo seguía produciendo su influjo sobre el epígono de la *Leben-Jesu-Forschung*; más si tenemos en cuenta que lo único directamente legible en el relato es que los apóstoles estaban cansados por el esfuerzo (Mc 6, 31ss.; cfr. 7, 24: no da más razones).

Así pues, Schweitzer incorpora sus propios postulados para concluir la investigación sobre la ruina de las anteriores: la llamada "escatología consecuente". Lo objetable no es que propusiera una salida, en vez de limitarse a la crítica; sino que recaiga en la tendencia a evadir una interpretación del texto, el cual toma como pretexto. En lugar de leer a Marcos con todas sus consecuencias, no esconde sus simpatías por el "viejo Reimarus", para explicar al Jesús de Marcos: un judío apocalíptico, fanatizado y solitario.

Voy a citar en este caso el libro de Schweitzer según la edición de 1906, publicada poco después del estudio de Wilhelm Wrede acerca del "secreto mesiánico" en Marcos (1901). Wrede tenía la intención declarada de invalidar el valor de Marcos como "fuente histórica" sobre la vida de Jesús. Sin embargo, Scheweitzer incluyó a su contemporáneo Wrede en la lista de los "antiguos" que elaboran *experimentos* históricos, en vez de una *investigación histórica*:

[51] ibid., el sydo. es del autor.

> Una serie de experimentos se repite con modificaciones constantemente variables [en la búsqueda del Jesús histórico…] La mayoría de los escritores, no obstante, no tienen ni la sospecha de estar repitiendo, sencillamente, un experimento que ya se había hecho con anterioridad. Algunos descubren esto en el transcurso de su obra, para su sorpresa; así ocurre, por ejemplo, con Wrede, quien reconoce estar trabajando, aunque indudablemente con una conciencia clara de su intención, a partir de una idea de Bruno Bauer. Si el viejo Reimarus tuviera que volver ahora, podría presentarse como el último de los modernos, porque su obra reposa sobre el reconocimiento de la importancia exclusiva de la escatología, tal como solo vuelve a suceder en [la obra de] Johannes Weiss[52].

Subrayo esa conclusión: Reimarus sería el más moderno, aun siendo el más antiguo en la serie, porque había sido el único en reconocer (con la excepción de Johannes Weiss[53]) "la importancia exclusiva de la escatología". No otra es la perspectiva del propio Schweitzer.

En su respuesta categórica a las "Vidas de Jesús" (*Leben-Jesu*), incluyendo dentro de ese conjunto a Wrede, Schweitzer afirma que Jesús "ha ocultado" el Misterio del Reino en parábolas, según Mc 4, 10s., porque sentía reparo de revelar una visión distinta a la del pueblo. ¿Cuál? "La predestinación es inherente a la escatología", proclama Schweitzer, de acuerdo con Agustín de Hipona, con Calvino y con las fuentes ancestrales del dualismo religioso: la apocalíptica persa, judía, maniquea y cristiana.

La teología del Dios Todopoderoso es tan sólida y antigua que diluye cualquier interpretación en su contra, ni aunque sea mostrada de modo patente en el signo histórico de la cruz padecida por Jesús, de cuya facticidad pocos dudan. Sin embargo, no parecen ser esas las bases de la respuesta atribuida por Marcos a Jesús, en su diálogo con los aprendices que le interrogan (Mc 13, 3ss.), acerca de la escatología y los signos valiosos para interpretar los tiempos.

Marcos se apoya en los dichos escatológicos de Jesús con la intención de elaborar un análisis de los acontecimientos históricos y sus tendencias comprobables, el

---

[52] Cfr. A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. de W. MONTGOMERY, Londres, A. & C. Black, 1910, basado en la primera edic. alemana, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906. No confundir a WEISS, admirado por SCHWEITZER e inspirador de BULTMANN, con el historiador liberal WEISSE, antes criticado.

[53] El inspirador directo de la "escatología consecuente" fue JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892, 1900[2]), aunque en la segunda edición argumenta otras dimensiones de la persona de Jesús, además de su apelación radical a un reino de Dios inminente que en nada se asemeja al orden mundano. WEISS se opuso a la doctrina de RITSCHL sobre el reino como dominio actual del mundo, lo cual se asemejaría más a la apocalíptica, a pesar de las apariencias. La propuesta de WEISS influyó mucho en la teología dialéctica alemana y sigue siendo sugerente, aunque no precisamente por medio de una lectura del reino como destrucción del mundo vital, sino por su apelación a la *alternativa de Dios*.

cual deberíamos contrastar con las revisiones del pasado en la literatura apocalíptica, si nos atrevemos a reconocer sus semejanzas y, también, sus diferencias. Desde luego, la época en que Marcos editó ese "discurso escatológico" no era muy proclive al optimismo: entre el genocidio de los cristianos por Nerón en Roma (año 64), las persecuciones que arreciaron en Palestina (martirio de Santiago, el hermano del Señor) y el genocidio de los judíos a causa de una guerra sin cuartel en Judea, contra las legiones imperiales y bajo el dominio de una violencia sectaria, fratricida (años 67-70). ¿Por qué habría de edulcorar Marcos los dichos jesuanos, ante un final anunciado? No obstante, ofrece una visión de la Historia humana que difiere sustancialmente de la apocalíptica.

"En la predicación de Jesús entran en colisión la idea ética de la redención y las limitaciones inherentes a la predestinación", insiste Schweitzer. Según su comentario, Jesús "se consuela" con la idea del destino fijado por Dios cuando el rico decide darse la vuelta y marcharse. "Se ve obligado a admitir ante sus discípulos que este joven [sic, Mc 10, 17s. no habla de un joven, a diferencia de Lucas] y los ricos en general están perdidos y no pueden entrar, por consiguiente, en el reino de Dios" [54]. Según el texto de Marcos, el sentido es muy distinto: Jesús llama a la puerta de la libertad humana cuando convoca a ese *rico* para que vaya más allá de una religiosidad convencional, fundada en la búsqueda de honor social y en las redes del clientelismo político y económico. De hecho, la escatología expuesta por Jesús no coincidía con las expectativas de sus contemporáneos más vociferantes y belicosos, pero en un sentido muy diverso al que sugiere Schweitzer.

Desde el primer conflicto en la sinagoga, una serie de "espíritus impuros" proyectan sobre él, con una mezcla de admiración y terror, la etiqueta de "Santo" o "Hijo de Dios" (Mc 1, 24.34; 3, 11), con una valoración social que hoy conocemos a través de la biblioteca de Qumrán:

> Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo un pueblo y una ciudad a otra ciudad [… vacat] Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y dere[cho]. La tierra (estará) en la verdad, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, y todas las ciudades le rendirán

[54] A. SCHWEITZER, "Solución de la escatología consecuente", id., *Investigación sobre la vida de Jesús*, II, 451- 499 (460-461).

homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses (?). Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno, y todos los abismos [55].

La imagen es una mezcla de profecías anteriores, en la literatura apocalíptica (Dn 7, 13-14.26-27); o en la profecía clásica (Is 9, 5-6; 11, 1-9). La escritura corresponde al *estilo magmático* de las paráfrasis bíblicas que caracterizaron a la comunidad de Qumrán o al esenismo de los siglos II a.C. al I d.C. Pero el referente indirecto de *4Q Hijo de Dios* son las figuras de los emperadores helenísticos (después, Augusto), que se presentaban como garantes de la paz, por medio de la aniquilación de sus enemigos y el dominio del mundo.

Quienes desafíaron a Jesús desde la primera predicación en una sinagoga, según el relato de Marcos (Mc 1, 21 ss.), comunicaban la violencia esquizoide que emana de una rivalidad exacerbada entre aspirantes al poder, en el marco de ese universo simbólico al que nos asoma la cita anterior. El vencedor tiene que destruir a los demás para demostrar que ha cumplido las expectativas.

Pues bien, Schweitzer lo presenta casi en los mismos términos, desde el inicio de su obra (¿experimento o investigación histórica?): "Aquí estamos tratando con el asunto más vital de la historia del mundo. Ahí venía un Hombre a dominar sobre el mundo; él dominó para bien o para mal, como la Historia testifica"[56]. ¿De verás ocurrió así? ¿Quién abandonó al pueblo? ¿Quién lo sometió al dominio?

[55] 4QHijo de Dios (4Q246), col. II, trad. de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ.
[56] Vuelvo a citar la ed. inglesa de 1910, basada en la alemana de 1906.

1.5. Más allá de Schweitzer

Me temo que podría aplicarse a Schweitzer la misma crítica que él hizo a los autores liberales: funda su teología en presupuestos propios acerca del Jesús histórico, antes que en el texto de Marcos. Ya en su primera obra (el *Skizze* de 1901)[57] había sentado las bases de la hipótesis llamada por él mismo "escatología consecuente", con la intención de reducir a una explicación única y excluyente las diversas actitudes de Jesús.

No cuestiono su unción por recuperar la escatología del reino de Dios, como alternativa al orden mundano, según había propuesto antes que él Johannes Weiss y aprobarían después los investigadores posbulmatnianos de la *New Quest*. "La entera historia del "cristianismo", su verdadera historia interna se basa en el retraso de la parusía [… es decir], el abandono de la escatología y, estrechamente unida a todo ello, la desescatologización creciente y progresiva de la religión"[58], criticaba Schweitzer a sus predecesores durante 18 siglos. Sin embargo, un siglo después de Schweitzer, cabe, más bien, una crítica radical a las ideologías que anunciaban el fin del mundo como una catástrofe inminente, lo que sus partidarios contribuyeron decisivamente a provocar.

No puede ocultarse la lucha de Jesús *contra* la ideología apocalíptica, que el relato de Marcos presenta con suficiente claridad. A diferencia del buen mensaje (=evangelio) proclamado por Jesús, al menos desde la sanación del paralítico ("Tus pecados te son perdonados" Mc 2, 5), la doctrina apocalíptica de la predestinación que le precedió (y le sucedió) ya había provocado una marea de odio hacia los impíos, internos y externos. En las tradiciones judías y cristianas, la predestinación es inseparable de los códigos de pureza y contaminación (Levítico, Números, varios textos de Qumrán), que se dedicaron al etiquetado de dichos sujetos para su maldición[59]. Tan solo servía para legitimar una estructura de castas con ayuda de motivos religiosos, bajo la amenaza constante de una "guerra reveladora": una ordalía global.

---

[57] Cfr. A. SCHWEITZER, "Los cuatro "a priori" del ensayo de solución histórico-crítico moderno" y "El contraste entre los dos periodos", en *El secreto histórico de la vida de Jesús* (Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu 1901), 18-24.

[58] A. SCHWEITZER, Investigación sobre la vida de Jesús, II, 466.

[59] Cfr. el capítulo V "La memoria sobre los malditos", en mi libro *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto*, cit.: http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/

Cierto que en el mundo simbólico de Marcos aparecen los símbolos apocalípticos[60], pero son revalorados por la *actualidad escatológica* del reinado de Dios, que desborda incluso el propósito inicial del héroe (cfr. Mc 1, 21 ss.; 1, 38-39 ss.)[61]. El camino por Galilea narrado por Marcos representa un nuevo escenario de la libertad divina y humana, antes y después de su asesinato (Mc 14, 28; 16, 7); una nueva sacralidad, centrada en cada interlocutor humano, frente al fatalismo *vertical* del poder que terminó por condenar al Hijo de Dios a la cruz.

Misteriosamente, ese cambio de programa puede comprobarse en la propia vida del aprendiz Albert Schweitzer, quien dedicó prácticamente todos sus esfuerzos durante varias décadas, desde 1913 hasta su muerte en 1965, a la misión cristiana como médico entre los pueblos de África central (Lambarené, Gabón, con la Sociedad francesa de misiones), sin desdecirse de sus anteriores convicciones. Pero publicó otras obras que convocaban a sus contemporáneos a participar de un compromiso ético interreligioso por el respeto sagrado a la vida. Los paralelos que los lectores descubran u obtengan como conclusión a este libro son coherentes con la lectura de Marcos y con la lógica real del desarrollo humano.

---

[60] Así lo ha mostrado ampliamente una de las más relevantes investigadoras de la literatura apocalíptica, ADELA YARBRO COLLINS, en su comentario a Marcos: *Mark: A Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2007.

[61] Desde luego, mi lectura también necesita una defensa argumentativa. Debo tener en cuenta que una amplia serie de investigadores sobre el Jesús histórico, como DALE C. ALLISON, BART D. EHRMANN o JOHN P. MEIER, han retomado el impulso del "Jesús apocalíptico", con una dimensión violenta y sobrecargada por la ambición de poder. Como expuse en otro libro, *Memoria y esperanza*, cit., VII "La memoria sobre el fin del mundo: una comunidad de iguales": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/, la esperanza milenarista se inspira en los evangelios, precisamente, para renunciar a cualquier violencia.

1.6. De Wrede y Schmidt a la Historia de las formas (*Formgeschichte*)

Casi al mismo tiempo que Schweitzer, Wrede explicó el secreto solicitado por Jesús en el evangelio de Marcos como un artificio, el cual pretendía encubrir un rechazo total contra la atribución mesiánica por parte del Jesús histórico[62]. Es notorio que ambos autores, Schweitzer y Wrede, siguen utilizando el texto de Marcos, como sus predecesores, a modo de trampolín para acceder a un sentido diferente del efectivamente narrado. No obstante, la lectura antimesiánica de Wrede incita a estudiar la función del "secreto", en este y en cualquier relato (p.ej. el suspense en una novela policíaca), a manera de índice que interpela al *aprendiz virtual* para que se comprometa con la tarea de reinterpretar la historia a través de una *segunda lectura*, a partir de su desenlace. En suma, no creo que sea ofensivo considerar los comentarios de Schweitzer y Wrede a modo de enfoques parciales que ayudan a descubrir las estrategias sociorretóricas de su redactor o redactores, pero han caído en la trampa de la unilateralidad[63].

Los estudios inmediatamente posteriores cambiaron el foco desde el Jesús histórico hacia la impronta de las comunidades en la composición de sus fragmentos,

---

[62] WILHELM WREDE, *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901).

[63] JOEL MARCUS, "The Messianic Secret Motif", en *Mark 1-8*, 525-527, asume la actualidad de la teoría de WREDE por cuanto nos obliga a considerar en primera instancia la tarea del redactor y la teología de las primeras iglesias. "Most present-day exegetes would accept Wrede's leading insight that the secrecy motif primarily reflects early Christian theology rather than the practice of the historical Jesus [BLEVINS, TUCKETT, RÄISÄNEN]". Pero reconoce que muchos de entre esa mayoría han analizado los motivos del secreto para descubrir cuáles podrían ser pre-marcanos, comenzando por diferenciar sus tipos (ULRICH LUZ, RÄISÄNEN). THEISSEN diferencia entre el secreto del milagro (pre-marcano) y los demás (producto editorial marcano). De hecho, MARKUS recuerda la perplejidad del propio WREDE ante la actitud de los personajes sanados cuando Jesús les solicita que no lo difundan, como tendremos ocasión de analizar detalladamente infra, en el cap. "Los secundarios hablan más de la cuenta". "These partial breaks in the secrecy motif, as Wrede already recognized, stem from the two-level nature of Mark's narrative", es decir, el nivel de la teología postpascual y el nivel de la vida narrada de Jesús (reducida al problema de su "conciencia"), al cual se han referido todos los teólogos alemanes desde HEGEL y SCHLEIERMACHER.
Sin embargo, la explicación que ofrece MARKUS para explicar la función literaria del secreto en la intención del redactor parece insuficiente. "Without that motif, the stories of divine and demonic acknowledgement would sit uneasily next to the motif of opposition that emerges in the controversy stories and comes to a climax in the passion narrative", ibid., 526. Más adelante citaremos la lectura de VAN IERSEL, que nos ayuda a comprender mejor la construcción del personaje de Jesús por el relato. En este libro intentamos completar lo ya dicho por otros, gracias a una interpretación difícil de imaginar antes que nos planteáramos siquiera las señales del aprendizaje de Jesús en la reconstrucción marcana de su historia. En síntesis, Jesús no quiere usar esos títulos mientras su autoconcepto no se haya realizado en el mundo, para sí y para los otros, es decir, sin antes haber compartido la experiencia de construir su identidad con los otros. No es solo una actitud pre-moderna, sino la más *sabia* en un proceso de formación: una actitud de apertura al amor divino (a quienes se lo solicitan y a quienes se lo dan), que se manifiesta visiblemente en el curso del relato.

como si el marco global del texto fuera transparente. Marcos se habría limitado a hilar las perícopas creadas por las comunidades, a lo largo de varias décadas, en servicio a sus esferas de acción comunicativa (predicación, liturgia, catequesis, parénesis)[64]; por lo cual, Marcos solo tendría que dotar a los textos previos de un contexto geográfico y una secuencia cronológica[65].

Karl Schmidt descubre en los evangelios, empezando por Marcos, un esquematismo evidente cuando caracterizan a la multitud, a los oponentes y a los *aprendices*. Pero no se detiene a considerar esos lugares reiterados (*isotopías*)[66] a lo largo del texto (actores y lugares: la casa, el mar, el camino, el monte) desde una perspectiva narrativo-simbólica, como ya antes se había hecho desde la patrística (aunque sobre otros evangelios) hasta aquellos comentarios de contemporáneos nuestros que han estudiado la narración junto con los símbolos para comprender y explicar el texto[67] de Marcos.

El análisis sociorretórico que hoy suele practicarse estudia la construcción narrativa a partir del universo simbólico que comparte con su cultura. De tal manera puede comprobarse la peculiar valoración con que el texto introduce cada uno de los símbolos en una trama productora de sentido, sea el contenido paradójico de la enseñanza a los Doce aprendices, sea el aprendizaje del héroe con quienes solo eran vistos como una serie idéntica, porque no se les consideraba interlocutores válidos. Pero ellos son, de acuerdo con el texto, los "otros significativos" en el *diálogo interior* de Jesús[68].

La *Formgeschichte* (Historia de las formas) disolvió el conjunto del texto en un catálogo de géneros (narrativos o gnómicos: *Kleineliteratur*) que habrían circulado a través del medio popular: apotegmas, controversias, milagros, sumarios, según Bultmann; paradigmas (Mc 2, 1ss.), narraciones cortas (*novelle*: Mc 1, 40-44; entre

---

[64] Cfr. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas* (1919, 1933, 1966[5]), cit. La segunda edición (1933), por influjo de Bultmann, incluyó el estudio de los dichos de Jesús en el marco de la parénesis (enseñanza moral a los neófitos de origen no judío) de las iglesias.

[65] Cfr. KARL LUDWIG SCHMIDT, Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur Älten Jesusüberlieferung, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1919.

[66] Sobre el sentido del término *isotopía* en la lingüística, véase ALGIRDAS J. GREIMAS, *Semántica estructural: investigación metodológica*, Madrid, Gredos, 1973, "un conjunto de categorías semánticas redundantes que hacen posible la lectura uniforme de una historia".

[67] Vid. la relevancia de los símbolos en los comentarios hispánicos, a partir de la incitación de JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989; SECUNDINO CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos: El Evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005, además de los ya citados PIKAZA y NAVARRO.

[68] Vid. sobre esa categoría del interaccionismo simbólico (GEORGE H. MEAD) más detalles en el cap. "La relación con los otros significativos", de este libro (IV.9.2).

ellas, diálogos al estilo de las *chriae*, gr. χρεια), leyendas (Mc 6, 47-52; Jn 6, 16-21) y mitos (Mc 9, 2-8), según Martin Dibelius. La apariencia *transparente* del texto de Marcos nos puede enseñar que sus redactores tuvieron mucho interés en incorporar la realidad de las *ekklēsíai* a través de las tradiciones elaboradas durante varias décadas[69].

1.7. El orden intencional del texto: Historia de la redacción

Pero la explicación sobre las fuentes del texto en la memoria oral no ha detenido la búsqueda de un orden intencionado. A manera de puente entre la historia de las formas fragmentarias y el estudio contemporáneo del texto, la *historia de la redacción* de Marcos (*Redaktionsgeschichte*) destacó, durante varias décadas del siglo XX (1940-70), la importancia de considerar la intención teológica con que se había construído el evangelio. Estableció indicadores para reconocer la actividad redactora, de modo que la investigación pudiera situar históricamente la comunidad a la que se dirigía y su teología funcional[70].

Según Randall Tan, los criterios establecidos por Robert Stein, años antes, para determinar la actividad de Marcos-redactor, sirven de modelo a otras revisiones posteriores:

> las costuras (el "cemento" que Marcos usa para reunir diferentes tradiciones); las inserciones explicativas y teológicas encontradas varias veces en los textos (a menudo introducidas por un *gar*, "porque/para que"); los sumarios (no son simplemente tradiciones que Marcos usó, sino sumarios que construyó haciendo uso de diversos materiales tradicionales); modificaciones diversas de perícopas individuales y dichos; la selección del material incluído; el arreglo del material; la introducción; y el vocabulario típico del evangelista. Si tuviéramos la conclusión original de Marcos y si supiéramos qué materiales decidió no incluir en el evangelio, también sería una ayuda en la investigación crítica sobre la redacción de Marcos [71];

[69] Vid. GNILKA, *Marcos*, I, 30s. En el presente estudio he dedicado un amplio capítulo a aprovechar el estudio previo de las formas: II.3. "Las formas del relato dialógico".
[70] ROBERT H. STEIN, **"**The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History", *Novum Testamentum*, 13, 3 (jul. 1971), 181-198; RANDALL K. J. TAN, "Recent developments in redaction criticism: From investigation of textual prehistory back to historical-grammatical exegesis?", *JETS*, 44, 4 (dic. 2001), 599-614.
[71] TAN, "Recent developments in redaction criticism", 601.

pero ambos aspectos siguen sujetos a debate[72]. En su artículo de 1971, Stein había añadido como indicador los "títulos cristológicos", mientras que en 1992 no lo hizo, sin dar mayores explicaciones. Más bien insiste en que la perspectiva sobre las "teologías" de los redactores no debe ocultar la unidad de los evangelios canónicos.

Casi todos los exegetas contemporáneos, a partir de Willy Marxsen[73], han coincidido en señalar que el redactor puso en el centro del retablo la pregunta de Jesús y la respuesta de Pedro sobre su identidad misteriosa (Mc 8, 27ss.)[74]. Alrededor de ese eje es posible proponer diversas lecturas y organizar consecuentemente el texto en secuencias narrativas. Aún así, apenas se había tenido en cuenta la organización del texto narrativo en su conjunto[75], de modo que llegásemos a comprender la articulación de aquellas unidades que, con bastante probabilidad, tuvieron una trayectoria independiente.

---

[72] Así lo afirma STEIN en una revisión de la "Redaction Criticism", *ABD*, 1992. He intentado aportar alguna luz al respecto en el capítulo correspondiente: II.1 "Marcos, primer escritor" y, en concreto, II.1.2 "Intérprete de la memoria oral".

[73] WILLI MARXSEN, El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956).

[74] Vid. GNILKA, *Marcos*, I, 36-38.

[75] A esa lectura holística del texto, no solo por su forma, sino por sus funciones comunicativas, nos invita BAS M. F. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edimburgo, T&T Clark, 1989. No podemos comprender el suspense sobre los nombres de Jesús (Hijo del hombre en lugar de Mesías e Hijo de Dios) hasta que hemos leído el discurso escatológico –que reformula la expectación apocalíptica- y su declaración última ante el Sumo Sacerdote.

1.8. Nuevas perspectivas

Algunos aspectos de las lecturas actuales han cambiado visiblemente las líneas de los comentarios patrísticos: el mesianismo explícito desde Mc 8, 29 no se limita a cumplir lo profetizado (Mc 11, 1ss., cfr. Zac 9, 9), sino que transforma los valores dominantes[76]; la muchedumbre no es una *turba* violenta e impersonal, como la etiquetaba san Jerónimo en su traducción latina, sino un personaje con entidad propia en la trama, que sigue a Jesús por el camino (cfr. Mc 8, 34ss.)[77]. Ahora es posible tomar en consideración la estructura comunicativa del texto en el contexto de su producción, en su horizonte de significación –mucho más amplio que las lecturas parciales- y en el nuestro.

Una perspectiva unilateral –desde arriba o desde abajo-, hace más difícil percibir que Jesús *aprenda algo* en el ejercicio de su magisterio, durante la enseñanza a la muchedumbre y las correcciones a los Doce, a solas o en medio de la multitud. En todo caso, se había admitido alguna mejora técnica en su predicación, como el cambio en el destinatario de sus palabras y acciones a lo largo del relato. Una serie todavía vigente de

---

[76] Cfr. los comentarios de los padres recogidos en la Catena Aurea (TEOFILACTO, BEDA, PSEUDOCRISÓSTOMO, etc.) sobre la entrada de Jesús en Jerusalén. Vid. el texto y las notas de CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, acerca de la invocación del ciego de Jericó pp. 290-291 (en coincidencia con Orígenes, *In Matt.*, 16, 13); sobre Mc 10, 46-52 (pp. 297-306). En lugar de presentarse como un nuevo David y luchar por un reino político-militar, Jesús hace uso del símbolo disponible en Zac 9, 9 para manifestar su rechazo de toda violencia. Cierto que la tradición patrística había señalado en los evangelios –sobre todo en el de Juan- el rechazo de Jesús hacia un reino "material". Pero no había sido tan sutil al descifrar la cristología de Marcos: el Hijo del hombre –que se ha revelado el "servidor de todos" en el relato-, ha renunciado por completo al dominio, tanto en el orden político (reino de David), como en el social (patriarcado israelita).

[77] Vid. JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, I, Córdoba, El Almendro, 1993, 348ss.; II, 287s.; RHOADS et al., *Marcos como relato*, 178ss.; ELISABETH STRUTHERS MALBON, "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers", id. *In the Company of Jesus*, 70-99. "La gente" (*ho ókhlos*) sería una denominación de los seguidores de Jesús que no procedían del judaísmo, según JUAN MATEOS, *Los Doce* §§ 315-334. "Una multitud estaba sentada en torno a él" Mc 3, 32a. "Es la segunda multitud que aparece en el tríptico [el "tríptico" de las reacciones cosechadas por Jesús, después de presentar su acción y su programa mesiánico en Cafarnaún, 3, 20-35]. La primera, una multitud judía simpatizante de Jesús, se reunía en *la casa* del nuevo Israel, impidiendo a los Doce tomar su alimento (3, 20). Esta multitud es diferente ("una multitud", no "la/aquella multitud" [ambas se diferencian en otros contextos: Mc 5, 21 y 24b.27.30; también en 9, 14. 15. 17 y 9, 25]) y no está en *la casa*, mostrando que no pertenece a Israel. Tampoco *se reúne*: está ya reunida en una actitud de estable y permanente cercanía a Jesús (*sentada, en torno a él*). *Estar sentados en torno a Jesús* equivale a *estar con él*, primera intención de Jesús al constituir a los Doce (3, 14). Lo que allí, respecto al Israel mesiánico, era un propósito, aquí, con este grupo, es realidad. Son, por tanto, seguidores de Jesús, pero distintos de "los discípulos/los Doce". Esta multitud corresponde, pues, al segundo grupo de seguidores que aparecía en *la casa/hogar* (2, 15), a *los muchos recaudadores y descreídos* que compartieron la mesa con Jesús y sus discípulos; Mc insistía sobre su número y sobre el seguimiento (*de hecho, eran muchos y le seguían*). Son ésos, los excluidos de Israel, virtualmente la humanidad fuera de Israel, los que ahora rodean a Jesús y […] muestran su plena adhesión a él y a su mensaje […]", MATEOS/CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, I, 348.

investigadores (p.ej. Senén Vidal) han argumentado que el rechazo de los jefes en Galilea significaría un fracaso –aunque no le abandone la muchedumbre- en su anuncio del reino, lo cual le habría obligado a replantear su misión. Como vimos, Schweitzer imaginó un cansancio de Jesús y un deseo de soledad, con escasos o nulos reflejos en el texto de Marcos. Más claro me parece que la "incredulidad" de los Doce o, por mejor decir, sus defectos de comprensión, producen en el Jesús marcano una elevación del énfasis y una urgencia por presentarles el *axis* de su enseñanza: la actualidad del reinado de Dios en la nueva comunidad edificada sobre unos nuevos valores, tal como se muestra en la "sección central" del evangelio (Mc 8, 22 – 10, 52).

Dado que el foco de la exégesis y de la crítica histórica se centró durante siglos en el protagonismo de Jesús y los Doce, en contraste con la "turba" –leída bajo el influjo de prejuicios peyorativos- o con las autoridades que se oponen al reinado de Dios, ni siquiera se había planteado el tema de que Jesús pudiera o tuviera algo que aprender a través de su relación social.

Más allá del lenguaje, el oficio, la cultura judía o la genealogía que hace plausible al personaje en su contexto (cfr. Mc 6, 3)[78], apenas habíamos dado cuenta de su desarrollo humano en el texto, aunque hubiera muchas incitaciones por parte de distintas lecturas[79]. Hoy puede ser el momento oportuno para que la investigación se haga cargo del hecho –quizá demasiado evidente- de que el relato está reconstruyendo el modo en que Jesús *aprende su humanidad* a través de un camino que se nos transmite en forma de evangelio. La presente investigación quiere señalar las principales líneas de una búsqueda latente desde hace dos milenios, con la ayuda de la exégesis contemporánea y los modelos que las ciencias humano-sociales y la filosofía han ofrecido para explicar el aprendizaje[80].

---

[78] "¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Jacobo, José, Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?" 6, 3. Marcos no ha desplegado estas informaciones en forma de "relato de la infancia". Pero ha dado pie a una concordia de los evangelios que reconoce la novedad de sus orígenes: el "hijo de María" ya no procede de la genealogía patriarcal de Israel, sino de una opción divina por llevar a igualdad la relación entre los géneros, así como por significar el profundo sentido de la maternidad, más allá del control impuesto por los varones. La concepción virginal de María no está explícita, pero sí su condición de cabeza de familia, contra la norma vigente en la sociedad judía. La teología feminista ha hecho una lectura coherente y reveladora del acontecimiento descrito en los relatos de la infancia para comprender sus consecuencias en la historia humana, que todavía no hemos asumido.

[79] la cristología contemporánea ha tomado pie en los evangelios –todavía más en el contexto de la *New Quest* sobre el Jesús histórico, después de la segunda guerra mundial- para reflexionar sobre la evidencia de un proceso histórico en la autoconciencia divina de Jesús.

[80] En el plano teológico, se sigue tanteando el misterio de la divinización como respuesta al hecho significativo –la Palabra- de que Dios-a se haya humanizado en la persona de Jesús, con todas sus consecuencias.

En resumen: Jesús enseña y corrige de manera reiterada a quienes le siguen a lo largo de todo el texto, desde que convoca a los cuatro pescadores junto al mar, hasta que se encara con Pedro por última vez, antes de la Pasión (Mc 14, 30), para hacerle ver que su temeridad no tiene sentido: la obra del Mesías, el Hijo de Dios, ya está cumplida. Su *obra abierta* continúa realizándose en Galilea por oposición a un escenario donde sus oponentes quisieron *cerrar la historia*. La realidad germinal del reinado de Dios consiste en el camino, a diferencia de un territorio conquistado por la iniquidad del poder, político o religioso. El mandato del ángel a través de las mujeres que ven y escuchan todo lo que ocurre (Mc 16, 7)[81], guiadas por la misma fidelidad con que vivieron junto a Jesús y le sirvieron (Mc 15, 41; 3, 35), concluye el relato original de Marcos, para subrayar el valor de la *anámnesis* (memoria activa), en un sentido comunitario y liberador. Jesús resucitado ya ha vuelto a Galilea. Es necesario hacer memoria antes de continuar, nos dice el relato en su escena última (Mc 16, 1-8); si prescindimos del final postizo que se añadió posteriormente para armonizar el relato con los demás evangelios.

La huida final de esas tres mujeres (Mc 16, 8) es una metáfora de la dispersión en que vivieron las primeras comunidades, mientras el evangelio era anunciado por cada uno de los testigos, hasta que sus testimonios se reunieron de nuevo, por mediación de Marcos. El lugar del poder, objeto de disputa: Jerusalén, estaba siendo destruido junto con el Templo por los dioses de la violencia sagrada. Pero Galilea (el camino, la comunidad, el Resucitado) es una realidad indestructible, por cuanto habita en la memoria de las comunidades que iban difundiéndose a un lado y otro del mar. “Allí lo veréis”.

[81] Mc 16, 8 subraya la vuelta a la realidad dramática después del éxtasis, pero ha sido interpretado con una dureza contra las mujeres que provoca inquietud. El narrador no dice que las mujeres se negaran a transmitir la noticia de la Resurrección (el Evangelio), sino que lo hicieron clandestinamente. Más adelante pondré en contraste las distintas interpretaciones del final del evangelio (cfr. II.5.8).

2. “Toda la muchedumbre venía a él, y les enseñaba”

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς

Mc 2, 13

2.1. Enseñando al pueblo: la figura de Moisés

El campo semántico de la enseñanza (διδάσκω, διδαχή, διδάσκαλος, διδασκαλία) y del aprendizaje (μανθάνω, μαθητής) es uno de los más densos en el texto de Marcos. Las raíces de ambos se encuentran en el hebreo del TM y la temprana traducción por los LXX de לָמַד [82]. Nuestra experiencia escolar nos hace pensar que la relación de enseñanza y aprendizaje ocurre exclusivamente entre maestro (διδάσκαλος) y discípulo (μαθητής). Sin embargo, la relación discipular no ha sido tan característica de la cultura judía –al menos, antes del s. I a. C.- como la enseñanza de la Ley al pueblo reunido para escucharla, desde el paradigma histórico y literario del Deuteronomio.

La figura de Moisés enseñando al pueblo los mandatos, estatutos y juicios (Dt 4, 1; 6, 1), en el lugar de YHWH [83], ha servido al redactor Mateo para introducir la novedad de Jesús a manera de nuevo legislador y docente de la muchedumbre [84], así como para hacer visible su gloria después de la Resurrección a sus seguidores, tal cual YHWH en el Deuteronomio comunica a Moisés lo que ha de enseñar antes de enviarlo (cfr. Mt 28, 20).

En el texto marcano encontramos un paralelismo similar, algunas décadas antes que Mateo lo adoptara y ampliase. Jesús comienza su andadura enseñando a los varones congregados en la sinagoga el día de sábado (ἐδίδασκεν Mc 1, 21; 6, 2.6; frecuentemente en la redacción lucana Lc 4, 15; 5, 17; 6, 6; 13, 10.22). Después enseña a “*toda* la muchedumbre” reunida a la orilla del mar de Galilea, sin distinción (πᾶς ὁ ὄχλος Mc 2, 13; 4, 1; 6, 34; en el camino, al otro lado del Jordán, a distintas muchedumbres que se le acercan ὄχλοι πρὸς αὐτόν Mc 10, 1); y termina, de nuevo, enseñando al pueblo que ha subido a la fiesta en Jerusalén (Mc 11, 17; 12, 35).

---

[82] En ocasiones Qal: “aprender”, frecuentemente la forma Piel: “enseñar”, a veces Pual: “ser enseñado”.

[83] YHWH “dice/muestra” lo que Moisés ha de “enseñar” Dt 4, 10; 5, 31, para que el pueblo aprenda a temer a Dios Dt 4, 10; 5, 1; 17, 19; 31, 12

[84] Vid. el principio o el final de sus discursos: Mt 5, 2; 11, 1.

Pero Marcos no compuso discursos con los dichos disponibles sobre Jesús. Además, transformó conscientemente la imagen hierocrática del Deuteronomio. Nos presenta a Jesús *en relación interpersonal* con la muchedumbre y con los discípulos. Como resultado de una serie de experiencias que el relato sitúa, de modo muy notorio, al comienzo de su vida pública, el marco comunicativo de su actividad no era el propio de la oratoria sagrada, sino el de una asamblea abierta, donde muchos intervienen y la palabra circula en corro de unos a otros, de boca en boca. Jesús no se sitúa en la cima de un monte, como imagina Mateo. En un momento dado, para evitar que una masa se arremoline a su alrededor, sin posibilidad de comunicación, se sube a una barca y "habla en parábolas" desde la orilla (Mc 4, 1-2). Sus parábolas fluyen de boca en boca, según se deduce de la situación narrada; pero solo un grupo más cercano se entera del conjunto y la profundidad del mensaje (Mc 4, 10 ss.).

Aunque *didaskein* aparece con frecuencia en los cuatro evangelios, sin objeto cuando el sujeto es Jesús, es decir, con un sentido que describe la actividad misma ("Jesús (les) enseñó/enseñaba")[85], considero necesario subrayar que su enseñanza no es más autorreferencial que los actos y palabras de otros personajes en el relato. Jesús habla de sí mismo en sus palabras y acciones, como cualquiera: la subjetividad es una dimensión propia de cualquier acto de habla, incluso cuando es representado por la narración. En el relato de Marcos, la persona de Jesús *emerge de la acción* dramática, tal cual nos lo anticipa de forma extraordinaria el símbolo inicial de su bautismo en las aguas del Jordán (Mc 1, 9-11) [86]. Desde que Jesús hace su aparición en el mundo narrado (1, 9), lo relevante es quién manifiesta ser a través de sus relaciones interpersonales. Aun cuando nos cueste traspasar el esquema milenario de una lectura metafísica, la persona de Jesús en el relato de Marcos se construye a la vez que se manifiesta, en términos mucho más modernos que los demás evangelios. Su esencia narrativa es su existencia. Las etiquetas que le atribuye el narrador, sus interlocutores e

[85] Cfr. K. H. RENGSTORF, "διδάσκω, διδαχή, διδάσκαλος, διδασκαλία…" en *TDNT*.

[86] Es evidente el juego intertextual desde la primera escena con la peripecia de Josué conquistador entrando en la tierra prometida a través de las aguas abiertas del Jordán (cfr. Jos 3, 11ss.): ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς. Lo que ocurre a partir de entonces puede ser descrito como el reconocimiento de Dios que viene con el signo de la humanidad de ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (cfr. Sal 2, 7). La existencia de Jesús reúne ambas dimensiones sin dejar de ser radicalmente humana. Dado que el relato nunca nos muestra a Jesús en soledad, hasta la oración de Getsemaní (Mc 14, 32ss.), las relaciones sociales y la comunidad tejida por el protagonista forman parte crucial del mismo acontecimiento. Una de sus dimensiones fundamentales es el aprendizaje del héroe a través de sus opciones: el camino de su libertad en escucha a otros signos interpersonales de Dios en su entorno real. Esa misma libertad le lleva afrontar el poderío de los jefes religiosos y políticos en Jerusalén, en lugar de escurrir el bulto.

incluso él mismo varían ostensiblemente de contenido a lo largo del relato, hasta el desenlace.

La materia de esa enseñanza (διδαχή Mc 1, 22.27; 4, 2; 11, 18; 12, 38; heb. *Talmud*)[87] en el texto de Marcos no son todos aquellos dichos (*logoi*) extraídos por Lucas y Mateo de fuentes comunes (Q), sino los géneros típicamente marcanos:

- las parábolas sobre el reinado de Dios[88] como un proceso actual (Mc 4, 1ss.);
- la interpretación jesuana de la misión del Hijo del hombre (Mc 2, 10.16.28) o su crítica a los ritos de pureza/contaminación (Mc 7, 14ss., cfr. 7, 7).

Las normas de vida comunitaria que Jesús expresa, en pleno camino (Mc 10, 1ss., cfr. 10, 5), están íntimamente vinculadas al proceso anterior y al momento que vive en relación con los Doce, la muchedumbre y, si atendemos al desenlace (Mc 15, 41), también con las mujeres que acogen y sirven tal como él pide a los varones. Esas pocas pero sonoras directrices transforman por completo las relaciones sociales para abolir la jerarquía subordinante de los géneros y los estamentos jurídicos: dentro de la casa (*oikós, oikía*) patriarcal de Galilea (cfr. Mc 1, 29; 10, 10, transustanciada en residencia comunitaria 2, 1; 3, 20; 9, 28.33); así como en "mi casa" (ὁ οἶκός μου), es decir, la reunión litúrgica del conjunto del pueblo en el Templo de Jerusalén (reconstruido en forma de "casa de oración para todas las naciones" Mc 11, 17). En lugar del dominio (Mc 10, 41-42s.), el valor principal que Jesús toma de la actividad de las mujeres y de los esclavos o los niños-servidores (*paidíon*), dentro del mundo representado por el texto (Mc 1, 31; 7, 28; 9, 35.37), es el servicio a la persona (*diakonía* Mc 9, 35; 10, 43-45; aunque fuera una muchedumbre 6, 37.41; 8, 6).

---

[87] En el evangelio de Marcos la διδαχή de Jesús tiene un sentido absoluto, similar al verbo *didaskein* con el mismo sujeto. No se confunde con la *didaskalía* de un *didáskalos* en disputa con otros maestros (cfr. Mc 7, 7), como era típico de las escuelas filosóficas y los rabinos de su tiempo. Tampoco es que Jesús rehuya el diálogo con sus contemporáneos a causa de una especie de autolatría, sino que la intención ilocutiva y el acto de habla son distintos. "Pues enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς" Mc 1, 22. En vez de fundar una academia para interpretar el cosmos, el Logos o el nomos, Jesús remite a la voluntad de Dios en acto. De hecho, la mayoría de los dichos sapienciales de Jesús en el relato marcano sirven para explicar el trasfondo normativo de su práctica en la situación concreta donde es puesta en cuestión o malentendida.

[88] Conviene recordar desde el principio que los términos masculinos aplicados a Dios-a son meras convenciones que dependen estrechamente de unas estructuras sociales donde los varones representan la autoridad, el poder y hasta la libertad recibida de Dios-a. Esta atribución exclusiva del género masculino a los atributos y al ser divino se ha convertido en un *habitus* que desfigura el cuerpo y los símbolos. He dedicado un amplio cap. de *Memoria y esperanza*, IV "La memoria sobre la Diosa en Israel", a recuperar las huellas de una divinidad femenina en la tradición de Israel: la *Aserá.*

2.2. Ese humano, el Hijo del humano, frente a la fatalidad

Así pues, el Jesús relatado por Marcos utiliza intencionadamente el doble sentido del arameo *bar'enash* ("un/ese humano, el Hijo del humano"), traducido al griego por un todavía más enigmático *huios tou anthrōpou*, para reconstruir la imagen del enviado divino que anunciaban los apocalipsis (Daniel 7; el Libro de las Parábolas de Henoc), por medio de su acción y de su relación actual con los demás personajes de la trama[89].

---

[89] Cfr. la figura celeste de Dn 7 y el ciclo de Henoc, al cual dedico un capítulo en el libro antes citado, *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto* (V.4). La figura del Hijo del hombre aparece en el libro de las Parábolas, el último incorporado al ciclo de Henoc. JOHN J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Nueva York, Doubleday, 1995, hace una lectura paralela de Dn 7, 13 y 1Henoc 37-71 para concluir que sería *angelical* por su condición y *celeste*, por su localización o su origen. A pesar de eso, hay paralelos sorprendentes entre el libro henóquico y el discurso de Mc 13. En la primera Parábola de 1Henoc 37ss. se representa el descenso del pueblo elegido desde los cielos, pero se excluye de plano la misericordia con los impíos (39, 1-2), mientras que el sentido anticipatorio de la venida del Hijo del hombre, según el Jesús marcano, consiste en la redención de la multitud (*ho ókhlos* Mc 3, 7ss.; *hoi polloi* Mc 10, 45), a quienes ha reunido acogiendo a los marginados y a los pecadores (Mc 2, 10.17; 10, 45) y se ha abierto –con dificultad- al *logos* de los gentiles (Mc 7, 23ss.). Si el juicio de la tercera Parábola ante el Señor de los espíritus y el Hijo del hombre entronizado es una amenaza a los reyes y príncipes, por el contrario el discurso de Mc 13 es una ironía sobre los falsos mesías que pretenden dominar el mundo y un anuncio de la misericordia entrañada con los más pequeños de la tierra –perseguidos, víctimas de los grandes males e injusticias- en quienes el Hijo del hombre (*huios tou anthropou*) se encarna.
La crítica está dividida acerca del origen de esta denominación, dado que los antecedentes en el Primer Testamento son escasos (Ezequiel, Dn 7 y Sal 80). El artículo de G. W. E. NICKELSBURG, "Son of Man" en el *ABD* resume por extenso todas las referencias en el PT, en el contexto del judaísmo temprano (las Parábolas de 1Henoc 37-71; 4 (2)Esdras 11-13; 2Baruc y la Sabiduría de Salomón 1-6) y en el NT (el "documento" Q, los evangelios por separado, Pablo y la tradición paulina en 1Tes, 1Cor 15, 24-28 (el Señor y el Hijo que ha de volver desde el cielo); 1Cor 3, 10-14 (el Juez); 2Tes 2, 1-12; Hb 2, 5-9; el Apocalipsis y 2Pe), pero sitúa sus conclusiones en una línea que considera poco probable la autenticidad de ese título en boca del Jesús histórico, a pesar de las evidencias internas: 80 citas en los evangelios. El argumento es que, una vez aceptada una tradición judía más antigua sobre el Hijo del hombre, no solo como una figura celestial (COLLINS), sino como símbolo del justo que sufre persecución y muerte violenta, no se podría demostrar que fuera "original" de Jesús, en vez de una referencia posterior a la luz de su vida.
Con este nombre ocurre como con otros contemporáneos, que aparecen en los evangelios porque formaban parte de la esperanza escatológica en el judaísmo contemporáneo: así la denominación "hijo de Dios", que aparece en Sab 2, 18-20 para referirse a los mártires, víctimas del odio de los enemigos por ser testigos del Dios vivo y practicar la justicia a la espera de la resurrección final. También el Mesías citado en la segunda parábola de 1Henoc (45-55; "El Señor de los espíritus y su Mesías" 48, 10), identificado con el "Hijo del hombre" (48, 2), o el "Único Elegido" (45, 4-5), aparece en un contexto muy parecido a la manifestación del Cordero en los libros recogidos por el Apocalipsis joánico. Representa el tiempo escatológico (y el Juicio) como un futuro absoluto o una eternidad *próxima*, que irrumpe en el tiempo. Es el acontecimiento que Jesús anticipa en su testimonio ante el Sanedrín (Mc 14, 62; cfr. 13, 28), para explicar *quién es el Mesías* en clave escatológica (cfr. Dn 7 y Sal 110). Según 1Henoc 45-55 el "Señor de los espíritus" priva de su poder a los reyes y dominadores por intervención directa y somete la creación a su Mesías (Cfr. Sal 110, 1: "Siéntate a mi derecha…" y Dn 7, 13: "un Hijo de hombre viniendo con las nubes del cielo", en contraste con las bestias que representan a los reyes e imperios). La Resurrección es el acontecimiento que cumple la profecía y enciende la fe en la primacía universal y escatológica de Jesucristo.

Con una intención radicalmente moderna, Jesús quiere hacerse cargo de su vida y de su misión, en vez de limitarse a cumplir un papel en la representación de un mito apocalíptico o un proyecto militar. Incluso cuando trata sobre Elías, el profeta esperado, en respuesta a los tres que le acompañan al monte, se escapa de la atribución y la remite a Juan Bautista (Mc 9). A la vez, el relato de Marcos pretende reconstruir, por medio de la tensión entre los títulos otorgados (Hijo de Dios y Mesías, Mc 1, 1; "mi Hijo amado" 1, 9) y la persona manifestada, la historia de un aprendizaje existencial y humano. La dinámica del *secreto* que Jesús solicita a lo largo del relato, hasta que se resuelve en su propia autodefinición ante quienes le condenan (Mc 14, 62), es el detonante del *suspense* narrativo, puesto que el narrador nos ha presentado desde el inicio a ese *hombre* como el Hijo de Dios. ¿A qué se debe, entonces, esa preocupación por guardar secreto y el rechazo de los títulos atribuídos?

Sin embargo, es necesario reconocer que el término *bar 'enash* en arameo no tenía una sola interpretación posible, ni únicamente las ya evocadas, a las que se ha referido un reciente simposio de especialistas (el Tercer *Enoch Seminary*, 2005, organizado por la revista homónima) en literatura intertestamentaria, GABRIELE BOCCACCINI (ed.), *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007. Mucho más habitual en la lengua cotidiana era el uso de tal expresión para significar sencillamente "ser humano, hombre", al cual remiten la mayoría de los especialistas en el NT, JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *El Hijo del Hombre: Hacia la plenitud humana*, Córdoba, El Almendro, 1995. MAURICE CASEY, *The Solution to the 'Son of Man' Problem*, Londres, T&T Clark, 2007, ofrece un exhaustivo estudio del contexto arameo en 53 inscripciones de la época, relativiza el valor probatorio de Dan, 1Hen y 4Esd, además de transcribir los dichos jesuanos al arameo, para concluir que los usos con valor de título en Mc 13 y 14 son creaciones posteriores a Jesús.

Un amplio panorama de los sentidos que ha atribuido al término la historia de la recepción es ofrecido por DELBERT BURKETT, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, Cambridge, Cambridge UP, 2007[2] (1999). Sobre el uso apocalíptico, trata el cap. 7 de su libro; su sentido idiomático ("non-titular", sin categoría de "título"), se estudia en el cap. 8; y las fuentes ya citadas (Dan, 1H), que tienen carácter de título, en el cap. 9. Pero concluye sin definirse por uno o por otro, excepto por la idea de que tal nombre no corresponde al propio Jesús, sino a las primeras comunidades. MOGENS MÜLLER, *The Expression 'son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation***,** Londres, Equinox, 2007, es si cabe más sistemático en su revisión de las interpretaciones a lo largo de dos mil años, puesto que pretende demostrar que el nombre es claramente dependiente de cada intérprete en su contexto. Pero ese recorrido nos devuelve al origen: cuál era la interpretación de ese "lugar común" que Jesús daba y descubría en sus interlocutores, desde el principio hasta el final de su vida pública. ¿Acaso no varió en absoluto? ¿No se iría profundizando al hilo de su interacción, tal como narra el evangelio de Marcos?

Me parece que el planteamiento bipolar de unos u otros intérpretes (incluyendo quienes hacen revisión histórico-hermenéutica de sus interpretaciones) siempre será erróneo, por cuanto exigen una opción excluyente, como si distintos sentidos no fueran compatibles. El énfasis con que aparece en boca de Jesús no es *obligatoriamente* falso, ni puede desecharse la posibilidad de que su entonación evoque otros sentidos. El relato de Marcos se hace eco de la impresión que produjo en sus contemporáneos precisamente esa polisemia y esa antítesis entre un Hijo del humano celestial y "alguien" tan humano como cualquiera. Si se atiende a la progresión narrativa, las referencias apocalípticas solo aparecen con suficiente claridad al final (Mc 13 y 14), pero están latiendo desde el principio (Mc 2, el derecho/poder del Hijo del humano, para perdonar, sanar, poner la Ley a su servicio), dada la afirmación inaudita que Jesús hace del poder otorgado por Dios-a Padre/Madre a *cualquier humano*, en la medida que se haga corresponsable de su reinado. Como solo un relato podía transmitir, las referencias que Jesús hace de "alguien" para referirse a sí mismo conducen a que pueda significar "yo". Pero ese "yo" se identifica, no con los poderes de este mundo, proyectados en el venidero, sino en la tensión y la exigencia del servicio; es decir, se identifica con la *diakonía* de las mujeres, los criados y los esclavos en su tiempo (Mc 10, 45).

Solo al final del texto se descubre que la redención esperada por Israel no llega por medio del poder y la catástrofe contra los impíos, sino todo lo contrario, a través de la fidelidad en el testimonio. Jesús establece una continuidad personal y única entre el amor no-violento y la gloria postpascual del Resucitado (Mc 13, 26; a la diestra de la *dynamis* de Dios, 14, 62 par.): *bar'enash*, ese hombre, hijo de humanos, hijo de María (Mc 6, 3, "hermano de Santiago, José, Judas y Simón" y de sus hermanas), el Jesús procedente de una aldea sin renombre, Nazaret, *es el Hijo del humano*, con un contenido distinto al del augurio.

Es oportuno comparar el papel simbólico (social, religioso) de la fatalidad en las mejores tragedias áticas, *Edipo rey* y *Antígona*, ambas en la versión de Sófocles, con la libertad exhibida por el protagonista del evangelio de Marcos. Los tres héroes se rebelan contra un designio de apariencia divina, que termina por desvelar su fábrica humana: la violencia y la ambición del propio Edipo, la tiranía de Creonte, último responsable del asesinato de Antígona y el suicidio de su hijo y su esposa. Todos los oponentes de Jesús en el relato de Marcos le achacan esa soberbia que los antiguos y, en general, las mentes tradicionalistas, proyectan sobre los agentes del cambio social: el desafío al orden divino; en realidad, el orden humano que ha construido el sistema económico del Templo y la inhumanidad del imperio. En las tres obras, el desenlace consiste en una revelación que deja entrever el rostro del Misterio: la figura despreciada de Tiresias, un ciego hermafrodita; la fidelidad de Antígona a los afectos más profundos; la persona entera de Jesús, que ha ido formándose y creciendo a través de su vida narrada, desde la agencia de un predicador que anuncia el reinado de Dios, hasta la interacción, la proximidad y la comunidad mística con el amor divino.

¿A qué se reduce, entonces, la temida fatalidad: la predestinación y la esclavitud del ser humano a un diseño prefijado? En el evangelio de Marcos se hace más claro y perceptible que la Tierra es el escenario de la libertad humana, así como de la vulnerabilidad de la persona, en un universo que no domina a su antojo. La condición sublime del héroe o de la heroína reside en su existencia: su afrontamiento del supuesto destino, su armonía con la Vida en el mundo natural y, sobre todo, su radical humanidad. Por contra, la condición siniestra de otros personajes consiste en su obcecación para dañar a otros humanos y destruir la esperanza colectiva con sus ambiciones. Sus sistemas implacables de dominio y extorsión son la clave de cualquier

tragedia. La existencia y la estética coinciden al valorar aquella obra humana que revela esa verdad en perspectiva.

3. “Maestro bueno, ¿qué haré para heredar vida eterna?”

διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω ;

Mc 10, 17

En tanto que enseña y conduce a una multitud de personas (ὄχλος) como un nuevo Moisés –muy distinto de aquél [90]-, es tratado de profeta por la gente (Mc 8, 28; cfr. 14, 65) o de Mesías por Pedro (8, 29b). No obstante, según el relato de Marcos, Jesús se preocupa de argumentar que la venida de Elías profetizada por Malaquías -al final del rollo habitualmente leído en las sinagogas- se ha cumplido ya en Juan Bautista (Mc 9, 13). En consecuencia, deja abierta su definición y la pone en contraste con sus propios anuncios: una confesión de vulnerabilidad ante los poderosos que le acechan.

Jesús es llamado *didáskalos* por sus discípulos (Mc 4, 38; 9, 38; 10, 35, 13, 1), por la muchedumbre que le sigue o por algunas personas que se le acercan con mayor interés (Mc 5, 35; 9, 17; 10, 17.20; 12, 32), incluso por aquellos grupos sociales que disputan con él (Mc 12, 14.19; cfr. indirectamente: “¿qué tipo de maestro hace esto?” 2, 18; 7, 5). No es superfluo señalar que el vocativo διδάσκαλε se hace más frecuente conforme avanza el relato, hasta el comienzo de la Pasión. Jesús ha validado su enseñanza ante todos, amigos y enemigos; al final, incluso se presenta a sí mismo de tal modo para cumplir sus planes (Mc 14, 14). Aquellos a quienes Marcos llama “herodianos”, antes de provocarle públicamente, comienzan por reconocer su sabiduría en la opinión del pueblo: “Maestro, sabemos que eres veraz y no te importa quién sea, pues no miras la máscara de los humanos, sino que enseñas en la verdad el camino de Dios […]” Mc 12, 14.

Para rastrear ese *topos* cultural, han de buscarse los antecedentes a la actividad de Jesús en la tradición sapiencial, desde las escuelas cortesanas en el reino de Judá (cfr. Pro 17, 16), pasando por el círculo postexílico de Ben Sirá (Eclo 8, 8; 16, 24; 51, 23ss.), hasta el magisterio de los *rabbis* –contemporáneo y posterior a Jesús- que formaron una especie particular de academias en las ciudades helenísticas [91]. No por casualidad el

[90] Cfr. Mc 1, 24 con el paradigma canónico de un nuevo profeta en Dt 18, 15s.; 34, 10s.; Mal 3, 23-24.

[91] Cfr. HAYIM LIMP, “Rabbi”, en *ABD*, a más de una abundante bibliografía sobre los roles atribuidos a Jesús en su contexto social y en su cultura: GEZA VERMES, *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973); BRUCE CHILTON, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, Nueva York, Doubleday, 2000; FRANCISCO VARO PINEDA, *Rabbí Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 2006; FRÉDÉRIC MANS, “La relación discípulo-maestro en el evangelio de Marcos”, VII Jornadas Bíblicas, http://www.foroexegesis.com.ar/Jornadas/2004/discipulo_maestro.htm.

término *Talmud* deriva de la misma raíz hebrea que *lamad-limmed*. La parábola viva de uno que viene a pedir a Jesús –llamándole διδάσκαλε ἀγαθέ, "maestro bueno"- que le enseñe el modo de "heredar la vida eterna" nos ilustra sobre lo que sería la relación privada entre un discípulo y un maestro judío de la Ley (Mc 10, 17-20)[92]. Pero Jesús lo convoca a un camino sin alforjas: una historia de aprendizaje en comunidad con los pobres y en su seguimiento (Mc 10, 21)[93].

Los autores citados –quienes directamente se refieren a los lugares comunes sobre Jesús y los rabinos- señalan semejanzas y diferencias entre la actividad de Jesús y de los maestros judíos en el s. I. Conviene destacar que la fuente principal para comprender ambas son los evangelios, junto con la literatura rabínica posterior, aunque ambos muestran una imagen deformada de los grupos sociales que se opusieron a su misión. No cabe duda sobre el hecho de que Jesús constituyera un paradigma de maestro judío para sus contemporáneos. Pero la novedad de su práctica y su enseñanza es inocultable, incluso a partir de un trasfondo común: se manifiesta en la itinerancia, la "hechicería" de sus curaciones, su pretensión de autoridad.

Los datos contextuales ayudan a entender –como explica LIMP- que el vocativo *rabbi* comenzó por ser un título honorífico sin relación con el rol de *didaskalos.* Los cuatro usos en Marcos (*rabbi* Mc 9, 5; 11, 21 en boca de Pedro; 14, 45 Judas mientras le traiciona; *rabbouni*, en la petición de Bartimeo, 10, 51) "convey a sense of Jesus' particular greatness. In three of the four instances, Jesus is called rabbi in response to a miraculous action". Además, la referencia de Bartimeo es seguida por el apelativo "hijo de David". La burla de Judas tiene más sentido con un celo hiriente en el uso del término (Mc 14, 45). Por el contrario, *didáskalos* aparece en el relato como un vocativo habitual. Si el término griego está traduciendo el mismo término arameo, entonces el redactor ha distinguido al transcribir *rabbí* un valor connotado que *didáskalos* no tenía.

[92] VERNON K. ROBBINS combina el estudio del contexto social con el análisis de la narración y la retórica del texto de Marcos en *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Filadelfia, Fortress, 1984. No se limita a los sentidos plausibles en la cultura judía, sino que añade también los que encajan en la cultura helenística: la relación entre maestro y discípulo en la pedagogía griega. Es un estudio necesario para comprender el horizonte del texto en el contexto de su producción. Pero hay que subrayar las diferencias entre Jesús y los maestros públicos o privados en las ciudades helenísticas, sobre la base de sus semejanzas. La llamada al seguimiento, la mística del camino, las exigencias y las promesas son inconcebibles para un aprendiz griego, excepto en la mitología de Homero, cuando representa la relación de un héroe con su divinidad protectora.

[93] Cfr. una reconstrucción más profunda del contexto sociocultural por E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, SCM, 1985; BRUCE J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el NT*, Santander, Sal Terrae, 2002; el contexto sociopolítico por JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972; RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996; JOHN DOMINIC CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2007 (1991), a quienes haré referencia a lo largo de esta investigación.

También resulta interesante SENÉN VIDAL, *Jesús el Galileo*, Santander, Sal Terrae, 2006, una lectura del itinerario de Jesús que intenta comprender los cambios en su mentalidad desde su inserción en la cultura judía y, concretamente, en el movimiento de Juan Bautista, pasando por la vida pública en Galilea (y el supuesto de un "fracaso" que se ha hecho común en el ambiente histórico-crítico) hasta la expectación inminente del reino por medio de una catástrofe apocalíptica en el momento de la subida a Jerusalén. A pesar de su indudable interés la dificultad con que tropiezan la mayoría de estas reconstrucciones es la misma que cualquier biografía en el s. XIX: en lugar de aceptar las diferencias difícilmente conciliables entre los cuatro evangelios –aún con toda la ayuda necesaria de la arqueología y las ciencias sociales- desde una perspectiva poliédrica, a manera de una novela dialógica, prefieren desarrollar una hipótesis que excluye unos aspectos y supervalora otros.

4. “Ven, sígueme”

δεῦρο ἀκολούθει μοι.

Mc 10, 21

4.1. Redes isotópicas

Por sí solo, μαθητής “aprendiz”, en todas sus formas, aparece con mayor frecuencia (46) que cualquier otro lexema (nominal) del texto, excepto Ἰησοῦς “Jesús” (82), ἄνθρωπος “ser humano” (56, de las cuales 16 corresponden al sintagma ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) y θεός “divinidad” (49) [94]. Además, como era de esperar, abundan los verbos modales o modalizadores (ποιέω “hacer” 47; γίνομαι “llegar a ser” 51; θέλω “querer” 25; ἔχω “tener” 70; εἰμί “ser” 192), los verbos de movimiento (ἔρχομαι “ir” 80; ἐξέρχομαι “salir” 38; εἰσέρχομαι “entrar” 29). Sobre todo, destaca la frecuencia inusitada del *verbo dialógico* que describe o introduce los actos de habla: λέγω “decir” 290. Es un archilexema disperso por el texto, que identifica el tópico textual global:

Jesús + acción comunicativa = Palabra en acto

En orden descendente, encontramos “ver” ὁράω 51; “escuchar” ἀκούω 44; “de repente” εὐθὺς, 42; “muchedumbre” ὄχλος 38; “casa” οἰκία (18) y οἶκος (13), 31; “palabra” λόγος 24; “espíritu, aliento” πνεῦμα 23 (de las cuales 4 πνεῦμα ἅγιος); “hablar” λαλέω 21; “ver” οἶδα 21; “entregar” παραδίδωμι 20; “hermano (masc.)” ἀδελφός 20; “reino” βασιλεία 20 (βασιλεία τοῦ θεοῦ 14); “levantarse” ἐγείρω 19; “seguir detrás, ir con” ἀκολουθέω 18; “arrojar, tirar” ἐκβάλλω 18; “padre” πατήρ 18 (de las cuales 4 se refieren a Dios-Padre); “madre” μήτηρ 17; “mujer” γυνή 17 (cfr. “varón” ἀνήρ 4); “enseñar” διδάσκω 17; “erguirse” ἀνίστημι 17; “camino” ὁδός 16; “mar” θάλασσα 15; “observar” βλέπω 15; “anunciar” κηρύσσω 13; “temer” φοβέω 12 (φοβεῖσθαι en el NT); “parábola” παραβολή 12; “niñito, criado” παιδίον 12; “maestro” διδάσκαλος 12; “Galilea” Γαλιλαία 12; γινώσκω 12, etc.

Los campos semánticos que forman las redes isotópicas[95] principales del texto son:

[94] Vid. acerca del Hijo del hombre en la tradición apocalíptica, nota supra.

[95] Se denomina *red isotópica* a una configuración de términos con significados en común (*semas*) a lo largo de un texto.

1) la comunicación (λέγω “decir”, λαλέω “hablar”; λόγος “palabra”; κηρύσσω “predicar”; παραβολή “parábola, masal, comparación”; διαλογίζομαι “pensar, discutir” 7; συνίημι “(no) entender” 5);

2) la enseñanza-aprendizaje (“aprendices”; διδάσκω “enseñar”; διδάσκαλος “Maestro”; διδαχή “enseñanza” 5; incluyendo οἶδα “ver/saber” y γινώσκω “sentir/conocer”);

3) el movimiento (ἔρχομαι “venir, ir”; ἐξέρχομαι “salir”; εἰσέρχομαι “entrar”, etc.), en forma de camino por Galilea (ὁδός), seguimiento (ἀκολουθέω) y paso del mar (θάλασσα);

4) las relaciones diádicas, personales y domésticas en una (nueva) familia extensa (οἰκία “casa/familia” y οἶκος “casa”, ἀδελφός “hermano”, μήτηρ “madre” y πατήρ, casi en la misma frecuencia, παιδίον “niño, criadito”, τέκνον “hijos” 9, etc.), incluyendo la dinámica del servicio en la sección central y en algunas mujeres (διακονέω 5);

5) la acción y el efecto del conreinado de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ), a través de la relación de Jesús con los *interagonistas*, con el Padre y con el Espíritu Santo (sanaciones θεραπεύω 5 y expulsiones de espíritus impuros/violentos ἐκβάλλω; despertar, levantarse, resucitar ἐγείρω, ἀνίστημι; Espíritu Santo πνεῦμα ἅγιος, etc.), especialmente los actos simbólicos de la acogida del otro: la visión y la escucha (ἀκούω, “escuchar”; ὁράω “ver”, βλέπω “mirar”; ἀναβλέπω “mirar hacia arriba” 6; οὖς “oido” 4, ὀφθαλμός “ojos” 7, etc.);

6) otras redes menos densas, aunque tienen una significación muy relevante en el texto, como veremos: p.ej., la expresión de las emociones (“amar” ἀγαπάω 5; “conmoverse” σπλαγχνίζομαι 4; “temer” φοβέω 12, etc.).

Hay que subrayar la tensión en el mundo narrativo entre seguimiento y competencia, tradición y traición, admiración y envidia, representada por distintas agencias en el relato (oponentes y ayudantes; grupos sociales diversos: sectas, autoridades, jefes del pueblo-*láos*; la muchedumbre en proceso de convertirse en comunidad: ὄχλος). Se hace patente tanto en los diálogos, cuanto en la dialogización del lenguaje del narrador, a través de la diferente evaluación social y afectiva, muchas veces contradictoria, de palabras como παραδίδωμι “entregar, transmitir”; ζητέω 10, “buscar, perseguir”; γυνὴ “mujer”; διδάσκαλος, *rabbí* “maestro, señor” y otros títulos (Cristo, Hijo de David, Hijo de Dios), en boca de unos o de otros personajes, así como en el discurso dialógico del narrador.

En el trasfondo de tales enunciaciones es posible encontrar, con ayuda del análisis sociorretórico, los códigos del honor y la vergüenza que rigen jerárquicamente las relaciones sociales en la cultura económica del patronazgo y en la sociedad patriarcal, en la casa y en el Templo (ambos, espacios sagrados) como representaciones a escala de la sociedad[96]. Pero no habría una clara diferenciación de valores y evaluaciones si el héroe y sus ayudantes indirectos (los *interagonistas*) no estuvieran promoviendo un cambio radical de dichos códigos, a través de unas relaciones sociales que comienzan por la acogida y la aceptación interpersonal. El relato llega a proponer una sociedad fundada sobre bases distintas, es decir, un mundo de la vida alternativo, en su sección central.

[96] "Honor is consistently identified as the single most important value or "good" in the ancient world. The cultural centrality of honor serves, in turn, to explain much about Jesus' interactions with his antagonists in the Gospel narratives. Specifically, the questions which Jewish leaders repeatedly bring to Jesus must be interpreted as challenges to Jesus' honor" JOSEPH H. HELLERMAN, "Challenging the authority of Jesus: Mark 11: 27-33 and mediterranean notions of honor and shame", *JETS*, 43, 2 (jun. 2000) 213-228 (213). Véase un análisis más detallado en el presente libro, infra.

4.2. Discípulos, enviados, los Doce

También resulta útil comprobar cómo la frecuencia de μαθητής "aprendiz" aumenta ligeramente en aquellas etapas del relato donde Jesús vuelve su foco de atención hacia el interior del grupo que le acompaña, sea para ayudarles a interpretar la realidad de los acontecimientos, sea para hacerles participar en su propia misión.

El cap. 6 (*5* ocurrencias de *mathetái* + 1 *dódeka* + 1 *apóstoloi*) corresponde a varias situaciones de aprendizaje: la visita a Nazaret (ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ Mc 6, 1) subraya el vínculo entre Jesús y los discípulos, como había hecho ya patente la escena en que el relato da a luz "la nueva familia"[97]. El envío misionero –que comienza por la instrucción a cargo de Jesús (Mc 6, 7)- y la acogida a los Doce conduce, sin solución de continuidad, al primer escenario de la mesa común con una muchedumbre judía, donde los *mathetái* acompañan a Jesús en el servicio (Mc 6, 33ss.). En el único *intermedio* del relato, conocemos el arresto, prisión y asesinato de Juan Bautista, de cuyo cadáver se hacen cargo sus discípulos (Mc 6, 29). Es notorio que la denominación del grupo cambia conforme a la intención del redactor: los δώδεκα (Mc 6, 7) no vuelven a ser llamados por ese nombre hasta Mc 9, 35, para que Jesús les induzca a cambiar de perspectiva sobre el reinado de Dios, a causa de su presunta primacía y sus luchas internas. El término ἀπόστολοι (Mc 6, 30) es usado técnicamente para describir a quienes han sido enviados a extender la primera etapa de la misión de Jesús: el anuncio del reino. Sin embargo, la segunda etapa requiere de ellos, y aun del propio héroe, un aprendizaje mucho más profundo, como se hace sentir en el ritmo ralentizado –la *duración*- del relato, desde Mc 8, 27 hasta 10, 45: la formación de la persona en el seno de la nueva comunidad.

El centro temático y estructural del evangelio es ocupado por el cap. 8 (*7* ocurrencias de *mathetái*): Jesús sana al ciego de Betsaida para *abrir los ojos* (Mc 8, 22-26; cfr. 4, 12-13; 8, 15) de quienes están con él, después de haber compartido la mesa con una muchedumbre de judíos y paganos, y haber cruzado, por fin, "a la orilla opuesta" (Mc 8, 13; cfr. 4, 35; 6, 45.53) del mar de Galilea. Es el momento en que pregunta a los discípulos por su identidad pública, es proclamado Mesías por Pedro (Mc 8, 27-29), y aprovecha la oportunidad para avisarles sobre el riesgo que conlleva su

[97] Mc 3, 34-35. Vid. comentario infra: II.5.11-13. "¿Un amor despersonalizado?", sobre la familia de Jesús.

misión. Ya está planeada su ejecución por los jefes políticos y religiosos en Jerusalén; pero Jesús expresa su esperanza en la resurrección (Mc 8, 31).

Los caps. 10 (*5 mathetái + 1 dódeka*) y 14 (*5 mathetái + 5 dódeka*) son cruciales para la misión de Jesús[98] y para la formación de quienes le siguen, compartiendo su lugar en el mundo: el primero está dedicado a la enseñanza sobre la nueva comunidad; el segundo, al acontecimiento de la Cena, desde el acto de su unción por una mujer, hasta la oración en Getsemaní y su secuestro, a espaldas de la muchedumbre. Ambos explican el sentido del servicio personal a *muchos* que Jesús ha venido a realizar con toda su vida (10, 45; 14, 24). Quien rechaza de plano la única exigencia de Jesús –amar con todo su ser-, ya se trate de los jefes religiosos y políticos, ya la élite que interpreta la Ley (10, 32s.), ya "uno de los Doce" (14, 10.20.43), pretende *hacerlo desaparecer* a él junto con el símbolo escandalizador de su *igualdad asimétrica* con Dios.

[98] De hecho, también en los caps. 10 y 14 el nombre de Jesús aparece con mayor frecuencia que en los demás (17 y 11 veces, respectivamente), mientras que en el 8 se muestra el misterio sin nombrarlo (1 vez).

4.3. Iniciación en un misterio

A través del relato de Marcos puede percibirse que la relación de los *mathetái* con Jesús desborda las condiciones habituales en las academias helenísticas y en la literatura rabínica, como señaló Martin Hengel[99]. Con el fin de subrayar esa discontinuidad, aquí traduciré el griego por un término preferido en pedagogía y más connotativo en la vida común: *aprendices*.

Para empezar, la llamada constante (*proskalein*) al seguimiento (*akolouthein*) no tiene parangón en su entorno inmediato (1, 16-17; 2, 14; 3, 13; 8, 34-38; 10, 42; 12, 43). Con excepción del Budha Gautama, y de algunos sabios sufíes varios siglos más tarde, la itinerancia del maestro sería singular o, al menos, muy significativa. Pero ninguno de los citados (Budha, sufíes) se hacía responsable de haber convocado a quienes les acompañaban. A su modo, los pensadores cínicos que duermen a la puerta de los edificios públicos, habitualmente señalados por diversos estudios al reconstruir el trasfondo mediterráneo de la figura de Jesús[100] –aunque todos ellos sean varios siglos anteriores o al menos unas décadas posteriores-, se burlan del discipulado en las academias: se niegan a formar parte de ellas, no llaman a discípulos e incluso los rehúyen.

El único precedente que cumple ambos requisitos es la relación de Elías con Eliseo, aunque ocurre en unas circunstancias diversas (ἀκολουθήσω ὀπίσω σου "te seguiré" 1Re 19, 20 LXX). Elías no transmite ninguna enseñanza a Eliseo: la llamada de Elías significa que Eliseo "se puso al servicio" de aquél (1Re 19, 21 וַיְשָׁרְתֵהוּ, con la función de un mayordomo especial), a quien llama su "señor" (2Re 1, 16 אֲדֹנֶיךָ), como condición para heredar su rol profético (2Re 1-18). Pedro, Santiago y Juan habrían asumido gustosos ese vínculo particular, pero Jesús no acepta "ser servido" por ningún

[99] Vid. MARTÍN HENGEL, Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús, Santander, Sal Terrae, 1981.

[100] Vid. RAFAEL AGUIRRE, "La Teoría de Jesús como predicador cínico", en ANTONIO PIÑERO (coord.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2006, 235-260. A diferencia de la versión extravagante de BURTON L. MACK, quien deshace el testimonio de los evangelios para imaginar a un Jesús antisemita (cfr. SEAN FREYNE, "Jesús cínico" en "La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas", *Concilium*, 59 (1997), 66), hay intentos de explicar las semejanzas y diferencias entre la predicación de Jesús y los cínicos por parte de CROSSAN, *Vida de un campesino judío*; revisado en *Jesús: Biografía revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo, 1996. La *autarquía* y la *parresía* de Jesús frente a los poderes organizados en la Palestina de su tiempo para controlar la sociedad y representar la injusticia en el sistema religioso (Mc 3, 22-30; 12, 1-12, etc.) son comparables a las actitudes de los cínicos a la puerta de las academias y los templos. Pero no proceden de la misma fuente: en el caso de Jesús, sus antecedentes se encuentran en la religiosidad popular (el nazireato) y en el profetismo transmitido a través de las sinagogas de aldea.

aspirante al poder (Mc 10, 45), y sitúa a los aprendices ante el desafío de la no-violencia frente a los enemigos (cfr. Mc 8, 31, etc.; 14, 27-31). Según el texto, las únicas personas que le sirvieron en reciprocidad eran tres mujeres, entre otras hechas anónimas por el narrador, quienes asumieron el seguimiento del Mesías hasta soportar el terror ante su cruz y recibir la noticia de su resurrección, tal como se revela al final del evangelio (Mc 15, 41 ss.). La descripción del oficio de estas mujeres por Marcos no deja de ser un índice ambiguo: quienes sirven, a diferencia de los varones, están asumiendo un rol asignado socialmente al género femenino. Pero hay que subrayar la extrema dignidad que les reconoce Jesús, hasta el punto de *imitarlas* en su práctica, en la visión y en la evaluación de la comunidad (Mc 9, 34 – 10, 45).

Además, las condiciones exigidas por Jesús son de otro orden a las descritas por la literatura rabínica en sus instituciones escolares, después de la guerra judía. Según el relato marcano, la llamada a seguirle conlleva participar en el destino del maestro (Mc 1, 18; 2, 14), en un grado cada vez más comprometedor (8, 34ss.). La revelación del Mesías desde Mc 8, 29, pasando por la transfiguración en el Tabor, es simultánea de un anuncio, tres veces reiterado, que rompe las expectativas de aquel séquito (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34).

La exigencia de Jesús –"niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" 8, 34b- ha sido interpretada en algunos ambientes como una convocatoria ritual a la autoinmolación. El relato de Marcos no transluce una trama siniestra de tales características, que solo podría fascinar a unos cuantos fanáticos, sino una opción fundamental y unas actitudes *aprehensibles* que ocurren de modo *comprensible* en una secuencia de hechos y dichos desde Mc 9, 33 hasta 10, 45, gracias a una inclusión deseada por el redactor:

> Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el *camarero* de todos εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος 9, 35b; el que quiera ser grande entre vosotros sea vuestro *camarero* ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος y el que quiera ser el primero sea el *servidor-siervo* [heb.עֶבֶד] *de todos* καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος. 10, 43-44.

A lo que Jesús añade un acto de autorrevelación distanciada, en tercera persona, con la fórmula que el relato pone en sus labios siempre que expresa su identidad, mientras explica la práctica ya realizada (así Mc 2, 10. 28), al menos mientras ha podido actuar libremente:

Pues *el Hijo del humano* no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν 10, 45.

En el contexto de la Pasión, la misma fórmula, Hijo del humano, describe su reacción contrafáctica a una trama conspirativa que pretende aniquilarlo (Mc 14, 21. 62). En lugar de preparar su defensa violenta, anuncia la opción de Dios en un plano trascendente, por medio de la profecía escatológica.

Frente al plan de la traición: la conspiración y la entrega (*paradídomi* Mc 9, 31; 10, 33) que quiere hacerlo desaparecer, Jesús expone el sentido de su acción premeditada y voluntaria con el mismo verbo, vuelto del revés al derecho (*dídomi* Mc 10, 45). El acto culminante de su libertad es la Cena pascual. En esa acción simbólica, que asume y condensa todas las anteriores, Jesús subvierte la lógica del sacrificio para dar el símbolo de su Cuerpo y su Sangre, *mientras está vivo* –en participio presente: ἐκχυννόμενον- a la comunión de quienes están con él (Mc 14, 22-26). La Alianza es obviamente reformulada por Jesús en términos no-violentos y con la profundidad de un misterio iniciático, que solo se revela a quienes le aman [101].

Así pues, Jesús expresa/enseña a los *mathetái* la opción por la no-violencia desde Mc 8, 31 como un atributo del *Hijo del hombre* –terrestre y celeste: cfr. Mc 8, 38; 9, 9; 13, 27; el Hijo de Dios 14, 62; 1, 1; este hombre = Hijo de Dios 15, 39- frente a sus agresores, al mismo tiempo que su fe en la resurrección (Mc 8, 31; 9, 9; 10, 34; 14, 28; así cabe interpretar 13, 27 y 14, 62), antes de explicar las actitudes que ha ido haciendo suyas en el camino, desde el bautismo en el Jordán hasta la Cena, como se verá seguidamente.

Jesús hace las veces de *mistagogo* con sus aprendices (en el misterio del Reino Mc 4, 10s.), pero no quiere ocultarles nada, de modo programático, a diferencia de los enigmas (órficos, dionisíacos, egipcios, gnósticos) *sin solución*: "Pues nada hay oculto

[101] La "cristología histórica" de ELISABETH JOHNSON, nos ayuda a entender el relato de Marcos: "To put it simply, Jesus, far from being a masochist, came not to die but to live and to help others live in the joy of the divine love. To put it boldly, God the Creator and Lover of the human race did not need Jesus' death as an act of atonement but wanted him to flourish in his ministry of the coming reign of God. Human sin thwarted this divine desire yet did not defeat it […] Rather than being an act willed by a loving God, [the cross] is a strikingly clear index of sin in the world, a wrongful act committed by human beings. What may be considered salvific in such a situation is not the suffering endured but only the love poured out. The saving kernel in the midst of such negativity is not the pain and death as such but the mutually faithful love of Jesus and his God, not immediately evident" id, "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us", en DORIS DONNELLY (ed.), *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*, Nueva York, Continuum, 2001, 158-159.

si no es para que sea iluminado/manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a la luz/se manifieste abiertamente" Mc 4, 22. Les inicia en su propio Misterio, gracias a la vida en común, a través de un proceso de crecimiento que simboliza el desarrollo humano (4, 26-29.30-32).

Como podrá comprobarse en el cap. II.3.6, la ironía de Jesús acerca de quienes "viendo no ven" y "oyendo no oyen" tiene la intención de avivar el entendimiento de su audiencia: no cabe interpretarla literalmente como una señal gnóstica de separación entre los aprendices y la muchedumbre, puesto que se la aplica reiteradamente a quienes están más cerca de él (Mc 4, 11-13; 8, 18). La distinción entre "afuera" y "adentro" no distingue a un grupo sectario de su entorno, sino a quienes se abren al entendimiento de una palabra sembrada con libertad y disponibilidad plena del hablante (*parresía*), a lo largo del camino, frente a quienes se predisponen contra ella, con el propósito de ocultarla y silenciarla.

> […] El tema de Mc 4, 1-34 es el de la escucha […] El mensaje esencial del evangelio de Marcos es que *la manera en que cada uno recibe la palabra de Jesús*, es decir, su proclamación de la presencia del Reino, *determina su significado*. La reflexión de Marcos sobre la comunicación del Evangelio es equivalente a la del apóstol cuando constata que la predicación apostólica es locura para los que se pierden y poder de Dios para los que son salvados (1Cor 1, 18) [102].

[102] FRANÇOIS VOUGA, *Una teología del NT*, Estella, Verbo Divino, 2002, 145.

4.4. Llamada y respuesta

Como subraya Vernon Robbins, la trayectoria diseñada por el relato no carece de paralelos en la cultura antigua, los cuales estaban a disposición del redactor y sus lectores. El ciclo de Elías y Eliseo, Sócrates y sus discípulos, Apolonio de Tiana y los suyos, integran sumariamente las mismas etapas que se muestran en el relato de Marcos. Además de este dato, conviene retener que la lógica de la narración no deja a los personajes como están, sino que los construye de forma progresiva:

> Las *progresiones lógicas* y *cualitativas* [en términos tomados del teórico de la literatura K. L. Burke y de un especialista en análisis narrativo del NT, R. Tannehill, respectivamente] desvelan el rol de Jesús y el rol de los discípulos a través de la secuencia de un ciclo maestro-discípulo que comienza con llamamiento y respuesta, continúa con enseñanza y aprendizaje, y termina con despedida y muerte [103].

De hecho, el mismo ciclo es anticipado -una prolepsis dentro de la narración lineal- por la enseñanza de Juan Bautista, hasta su muerte en Mc 6, 17-29 [104].

Pero no hay relato comparable al de Marcos cuando sugiere una transformación total de lo divino y de lo humano en la clausura del texto: la resurrección como respuesta a la amante esperanza de Jesús. De la misma forma, la hipótesis de un ciclo intertextual de aprendizaje, que comienza por un nuevo nacimiento y concluye con la muerte del maestro –cfr. las vidas de Sócrates y Apolonio de Tiana o, en un horizonte quizá desconocido para Jesús, el Budha Gautama-, sirve para delimitar el marco cultural que es traspasado por el relato, de principio a fin.

La integridad de la llamada al seguimiento en el relato de Marcos tiene una profundidad arquetípica. Jesús no obra únicamente de partero en un proceso de reconocimiento (una *anagnórisis* acerca del origen o una iluminación sobre el sentido último, que provoca una *peripecia* en el relato Mc 1, 17; 2, 5; 2, 13; 5, 19; 9, 1, etc.), sino que se hace cargo de la criatura, después de ese nuevo nacimiento, a través de una relación *maternal y fraternal* (Mc 3, 33-35; cfr. 5, 19; 6, 34; 8, 2). No solo prepara a las personas para un *éxodo* espiritual o una renuncia a cualquier deseo que permitiera salir

[103] V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, 13.

[104] Con independencia del discipulado, en la mitología mediterránea también hay un ciclo del héroe que era representado en los misterios iniciáticos: el héroe que traspasa las fronteras de lo sagrado es castigado por su *hybris* a manos de una agencia ciega del destino (*ananké*). Le ocurre a Edipo, Heracles o Ayax en las tragedias correspondientes o a Orfeo y Eurídice en su relato, aunque fueran amados por los dioses e incluso convertidos en semidioses al cabo de sus andanzas por el mundo terreno, entre el Hades y el Olimpo. Osiris egipcio y Adonis fenicio vuelven a la vida después de ser brutalmente asesinados por sus oponentes.

de la rueda de las repeticiones (el *samsara*, el mundo de las apariencias), sino que ofrece su colaboración responsable para cambiar su situación en el mundo: una transformación de la persona y de las relaciones sociales que supere todas las formas de injusticia (Mc 9, 34 – 10, 45).

Es imposible reducir a una preparación para el más allá la actualidad del reinado de Dios en el relato de Marcos, que Jesús hace presente a los otros a través de la llamada, la acogida, el contacto, la palabra y el servicio, con toda su persona. La comparación cercana con el ciclo de Elías –las semejanzas, junto con las diferencias ya señaladas- permite reconocer tal forma de compromiso en su contexto: la historia de Israel con su Dios.

Tampoco se podría separar la llamada al seguimiento radical (Mc 8, 34ss.) de su opción por la no-violencia en las relaciones humanas (Mc 8, 31-32a; 9, 31ss.) y su decisión de subir a Jerusalén (Mc 10, 32ss.), como se ha empezado a ver. En la llamada "sección central" del evangelio (Mc 8, 22 – 10, 52), los anuncios de la conspiración preparada por los jefes en Jerusalén, su asesinato y su resurrección "a los tres días" (Mc 8, 31 ss.; 9, 9 ss.; 9, 31 ss.; 10, 32 ss.), son seguidos por una reacción negativa, desesperante, de los aprendices (separadamente o junto con la muchedumbre Mc 8, 32b; 9, 10.14; 9, 32-33; 10, 32b.35 s.) y por una explicación que clarifica el sentido de la misión en sus términos más relevantes[105]. Jesús quiere afrontar el riesgo de la cruz que simboliza el castigo de los poderosos, en contra del sentido del honor y la vergüenza que les caracteriza (Mc 8, 34ss.); liberar al pueblo de los demonios del terror y de la destrucción (Mc 9, 14), de manera definitiva [106]; asumir los roles servidores de los últimos (mujeres, esclavos Mc 9, 34) y servir a los pequeños con amor (Mc 9, 36-37), para librarlos así de la violencia (el dominio patriarcal, el repudio, el trauma Mc 9, 38s.41-42ss.; 10, 2s.; 10, 13s.); renunciar a la conquista del poder político y económico,

[105] La estructura del relato puede explicarse con ayuda de la teoría de la acción comunicativa (vid. cap. II.3 de este libro, "Las formas del relato dialógico"): a un acto de habla declarativo, que es puesto en cuestión por palabras o gestos de los interlocutores, sigue una argumentación. En cualquier caso, ha servido para organizar casi por completo esta sección en cuatro partes; o en tres, según XABIER PIKAZA, "Anuncios de muerte. Camino de Iglesia", en id. *Pan, Casa, Palabra: La Iglesia en Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1998, 217ss.; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids, 2002, 414. "A cada una de las predicciones de Jesús le sigue una reacción de temor, resistencia e incomprensión por parte de los discípulos […] que contrasta con la explicitación más detallada y franca […] de Jesús" MERCEDES NAVARRO PUERTO, *Marcos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 128-142, 302ss.

[106] En continuidad con la Transfiguración: el Hijo Amado de Dios, a quien ha precedido la actividad de Moisés y de Elías, 9, 2-8.13

para servir a la liberación de la muchedumbre, a riesgo de perder la vida (Mc 10, 21ss.38s.41-45).

Jesús se expone conscientemente al castigo de los *patrones* religiosos y políticos, de quienes depende una sociedad clientelar y a quienes los símbolos del terror instituyen como mediadores con la divinidad, con el fin declarado de liberar a la muchedumbre y a los aprendices que seguían esclavos del mismo pecado (Mc 3, 27-30). Se deja matar, aun contra su voluntad, por amor a quienes le siguen y a una muchedumbre sometida al dominio del Fuerte (Mc 10, 45; 14, 23.32-42ss.). La dimensión "sustitutoria" de su muerte no tiene que ver –al menos en los evangelios de Marcos y de Juan- con una deuda por los pecados (cfr. Jn 12, 31-32; 13, 14s.34s.; 15, 12-13s.), sino con la integridad de ese mismo amor que se ha manifestado a través de la llamada al seguimiento y por la realidad del servicio. Se ha hecho responsable de quienes le siguen, mientras no estaban en disposición de asumir corresponsablemente el reinado de Dios: "da la vida por sus amigos".

5. El aprendizaje de los Doce

5.1. Las mujeres y los Doce

A través de este hilo principal y de otras isotopías [107], Marcos traza en su redacción los hitos de un *currículo* que podríamos denominar "historia del aprendizaje de los Doce"[108]. La mayoría de los exegetas concuerdan en que los aprendices (*mathetái*) citados en el relato coinciden con esos *dódekai*:

---

[107] Como antes anoté, una *isotopía* es, según ALGIRDAS J. GREIMAS, *Semántica estructural: investigación metodológica*, Madrid, Gredos, 1973, "un conjunto de categorías semánticas redundantes que hacen posible la lectura uniforme de una historia". Dicho de otro modo, las isotopías son todos los elementos semánticos que se repiten en el con-texto formando redes: personajes, palabras, imágenes o rasgos semánticos, además de los paralelismos sintácticos. La redundancia no impide la modificación del sentido a lo largo del texto, sino que la exige. Pero esa novedad es conseguida por los cambios en el con-texto y por la modalización (ser/parecer, hacer/saber, querer/poder) del texto.

[108] JOACHIM GNILKA cita a J. ROLOFF para asegurar que "la *temática de los discípulos* es la corriente narrativa que emerge con mayor claridad en Marcos", *El Evangelio según san Marcos*, I (Mc 1-8, 26), Salamanca, Sígueme, 1986 (1979), 32. Vid. ROBERT PAUL MEYE, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eermans, 1968; ROBERT C. TANNEHILL, "The Disciples in Mark: The Function of Narrative Role", *JR*, 57, 4 (oct. 1977), 386-405; E. BEST, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield, JSOT, 1981; JUAN MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1982; ELISABETH STRUTHERS MALBON, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark" (1983), id., *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, John Knox, 2000, 41-69; V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*, cit.; C. CLIFTON BLACK, *The Disciples according to Mark: Marcan Redaction in Current Debate*, Sheffield, JSOT, 1989. Según BLACK (id., 47-59) pueden distinguirse tres tendencias en el juicio sobre el trato que Marcos da a los discípulos –o por mejor decir, el punto de vista de Jesús acerca de éstos en el relato. La más conservadora (MEYE) considera que Marcos ofrece una visión positiva, a pesar de las apariencias: la debilidad de los discípulos no impide que la fuerza se manifieste "perfecta en la flaqueza" (2Cor 2, 19). La posición media (representada por BEST y la mayoría de los exegetas, incluida MALBON), reconoce en el texto tanto valoraciones positivas como negativas, aunque la redacción marcana introduzca la crítica a las actitudes discipulares en mayor medida que las tradiciones y que otros evangelistas: el propósito de Marcos es configurar un "aprendiz modelo" por contraste con los *fallible followers*. La posición liberal, al decir de BLACK –mejor clasificarla de extrema, sin más-, sería del tenor de la siguiente: Marcos organiza una "denigración programada de los discípulos", con la intención de quitar todo crédito a los postulados de la iglesia de Jersusalén (T. WEEDEN, *Mark: Traditions in Conflict*, Filadelfia, Fortress, 1971, 41). Sea como fuere, la mayoría de los autores coinciden en que la trama de Marcos tenía una finalidad perlocutiva: "The composition of Mark strongly suggests that the author, by the way in which he tells the disciples' story, intended to awaken his readers to their failures as disciples and call them to repentance" R. TANNEHILL, "The Disciples in Mark", 393.

Una tesis reciente de SUZANNNE WATTS HENDERSON, *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*, Nueva York, Cambridge, UP, 2006, pretende cambiar el foco de interés de la enseñanza de Jesús y, en consecuencia, del discipulado, a resultas de una interpretación nueva del evangelio. "El mensaje unificador de la historia de Marcos […] el más amplio horizonte en el que Marcos esquematiza su retrato cristológico de Jesús" sería que "el dominio de Dios se ha acercado" 254. En consecuencia, una secuencia crucial para entender la corrección a los discípulos sería el segundo viaje en barca: la segunda misión de los discípulos (hacia Betsaida) fracasa por su falta de confianza en el dominio de Dios (vid. ibid. 224). De tal manera HENDERSON querría resolver la aporía planteada por WREDE acerca del "secreto mesiánico" como eje de la teología de Marcos. El objetivo de Marcos no es "revelar la identidad mesiánica de Jesús"

> […] No hay, por tanto, en Mc, diferencia alguna de cercanía o misión entre "los discípulos" y "los Doce", ni por este motivo puede establecerse una distinción entre los dos grupos.
>
> En realidad, la doble finalidad que pretende Jesús al convocar a los Doce, *estar con él* y *ser enviado*, no es más que la explicitación de la metáfora contenida en el verbo *akolouzein*. *Seguir* significa mantener una relación de cercanía a alguien, gracias a una actividad de movimiento, subordinado al de esa persona […] En sentido local, supone un camino (*hodós*, cfr. 1, 2; 8, 27; 9, 33b.34; 10, 32. 52) común, marcado por el personaje principal. En sentido figurado (hodós=modo de vida, proceder, conducta) expresa la coincidencia del modo de vida. La relación de cercanía se convierte entonces en relación de semejanza: discipulado [109].

No obstante, hay que dar cuenta del hecho de que sean aquellas mujeres que acompañan a Jesús, le sirven de modo ejemplar a lo largo del camino por Galilea, suben con él a Jerusalén, no se arredran ante el escándalo de la cruz, ni aún después (Mc 15, 40-41), precisamente quienes cumplan en su entera medida las exigencias del seguimiento.

No es una casualidad, ni un mero efecto escénico, que ellas reciban el anuncio de la resurrección y la llamada a que todos –ellas y ellos- vuelvan a Galilea (Mc 16, 1-8). Al contrario, es patente la recurrencia de términos que conectan la última fase del camino de Jesús (Mc 9, 33-10, 45) con el anuncio de la resurrección (14, 28) y con el seguimiento de las mujeres (15, 41): *akolouthein*, *diakonein*, Galilea. La evidencia no deja de sorprender: quienes le siguen y sirven por Galilea (αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ) son las mismas que permanecen hasta el final y quienes reciben la palabra cumplida.

¿Por qué entonces no son llamadas "aprendizas" (μαθήτριαι), ni aludidas en el texto hasta su *emergencia final* y su protagonismo durante la secuencia de la cruz y la

---

sino "dibujar la misión mesiánica de Jesús […] la cual consiste en focalizar la atención sobre la rectificación apocalíptica del mundo por Dios" 256. El planteamiento sería iluminador si no se volviera excluyente: el eje narrativo del relato no señala solamente a Jesús, sino a su práctica del reinado de Dios. Ahora bien, la interpretación que Jesús hace del dominio de Dios en el tiempo escatológico está contenida en las parábolas y es desplegada por su actividad en Galilea: el discurso apocalíptico de Mc 13 solo puede ser entendido coherentemente sobre esa base.

[109] JUAN MATEOS, *Los Doce*, 98-99. Los comentaristas de la corriente mayoritaria (*malestream*, según SCHÜSSLER-FIORENZA), incluido MATEOS, deducen del hecho patente de que Jesús, en ciertos momentos, acompañado de los Doce, los reconozca *(sus) aprendices*, una consecuencia directa: que el término *mathetaí* no se distinga de *dódeka* (Mc 6, 7-13. 30-52; 9, 30-37; desde 11, 11 a 14, 17). A mí modo de ver, sin lentes previas, el texto manifiesta que Jesús llamaba *aprendices a quienes tienen más necesidad de cambiar* sus actitudes y adoptar, precisamente, aquellas que eran asignadas a las mujeres por el género construido socialmente: la *diakonía* (el cuidado, la acogida a los niños, el servicio a las mesas, así en Mc 1, 31b; 15, 41a). Pero ¿se refiere el personaje de Jesús solamente a esos Doce o a cualquier aprendiz/aprendiza en similar situación? Esto último parece lo más lógico, según la intención del redactor.

resurrección? El envío del ángel refuerza esta paradoja: "Id a decir a sus *aprendices* y a Pedro que (Jesús) irá delante de vosotros (ὑμᾶς con sentido necesariamente inclusivo: vosotras, que escucháis, y ellos aún ausentes) a Galilea: allí le veréis (ὄψεσθε de nuevo: vosotras y ellos), como os dijo (ὑμῖν a vosotras y a ellos)" 16, 7.

Aunque el *suspense* respecto a la *presencia ausente* de las mujeres en el relato[110] hasta su desenlace haya dado lugar a sospechas fundadas sobre la intención discriminatoria del redactor que ha reunido y elaborado distintas tradiciones[111], hay que reconocer al menos que el contenido de la enseñanza de Jesús en el texto pone mucho énfasis en la educación transformadora de las actitudes más características de los varones en la sociedad de su tiempo: dominantes, belicosos, ambiciosos. Basta leer las pseudo-crónicas de Flavio Josefo (AJ, BJ, *Vita*) para comprobarlo. Quienes son denominados aprendices han de cambiar profundamente para seguir a Jesús, mientras que las mujeres constituyen el núcleo *permanente* de la nueva comunidad hasta el final. Lo que el texto obliga a deducir es que ellas han aprendido al ritmo de Jesús. Aun así,

---

[110] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra,* 414.

[111] Vid. la hipótesis de ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA sobre un relato más o menos autónomo de la resurrección en el que las mujeres no pueden ser abstraídas (cfr. el intento de eludirlas en la "apostología" patriarcal de 1Cor 15, 3-8), así como sobre la viabilidad de una lectura deconstructiva de la marginación de las mujeres en el relato de Marcos, en id. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989, esp. el cap. "La casa patriarcal de Dios y la ekklesia de las mujeres", 339-400.

"El lenguaje androcéntrico de Marcos funciona como lenguaje inclusivo y ello se hace patente cuando recibimos la información de que las mujeres discípulas han seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén acompañándole en el camino de la cruz y siendo testigos de su muerte. Igual que al principio de su evangelio, Marcos presenta a cuatro discípulos varones que escuchan la llamada de Jesús, así también al final él/ella presenta a cuatro discípulas y las menciona por su nombre. Éstas –María de Magdala, María, la hija o la esposa de Santiago el menor, la madre de Joset y Salomé- son mujeres eminentes entre las discípulas que han seguido a Jesús […] Está claro que son muy conscientes del peligro que corren de ser arrestadas y ejecutadas como seguidoras del insurgente político crucificado por los romanos, como se nos indica mediante la observación de que las mujeres "miraban desde lejos" […] Marcos utiliza tres verbos para caracterizar el discipulado de las mujeres al pie de la cruz: le *seguían* [*akolouzein*] en Galilea, le *servían* [*diakonein*] y "*habían subido con él* a Jerusalén" (15, 41) […] Las mujeres son presentadas como las verdaderas discípulas de Jesús que han abandonado todo y le han seguido en el camino incluso en su amargo final en la cruz" ibid. 382-383. "La comunidad de Marcos experimenta todavía ese miedo […] Como Pedro […] está tentada de traicionar a Jesús para evitar el sufrimiento. La comunidad se reúne en secreto y en las iglesias domésticas. Sabe que la revelación de la verdadera identidad de Jesús como el Mesías sufriente es dada a los discípulos pero no a los de afuera. Debe luchar para evitar el esquema de dominación y sumisión que caracteriza al entorno socio-cultural. Aquéllos que están más lejos del centro del poder religioso y político, los esclavos, los niños, los gentiles, las mujeres, se convierten en el paradigma del verdadero discípulo" 381.

Considero que la lectura de SCHÜSSLER-FIORENZA necesita uina matización. Las mujeres que siguen a Jesús, le sirven y suben con él a Jerusalén han trascendido la categoría del *aprendiz* cuando son mostradas a la audiencia al final del relato: quienes *ya han aprendido* con Jesús están en condiciones de dar testimonio del maestro, como les anima a hacer el ángel en la clausura… aunque Marcos deje abierta la incógnita, por efecto de una redacción ambigua en 16, 8, sobre sus actos posteriores. Vid. comentario infra, en el cap. II.5.8 de este libro sobre "El final de Marcos".

su huida al final del evangelio (Mc 16, 8) también necesita explicación, sobre lo que trataré en su momento (cfr. cap. II.5.8).

Así pues, los doce varones seleccionados para representar la reunión de todo Israel en el tiempo escatológico (el cumplimiento: Mc 1, 15) sirven como mediadores de un proceso *crítico* de aprendizaje en la audiencia. Se transparenta en el relato siempre que Jesús se dirige a *los (Doce) aprendices* [112] y a los tres o cuatro más destacados desde la primera llamada: Pedro, Santiago y Juan, con o sin Andrés.

[112] Para enseñarles Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32; 12, 43; 14, 27-28; corregirles 4, 10-13; 4, 40; 5, 31ss.; 6, 35ss.; 6, 50; 8, 1ss.; 8, 15ss.; 8, 32ss.; 9, 32ss.; 9, 39ss.; 10, 14s.; 10, 24ss.; 10, 42-45; 13, 1ss.; 14, 6ss.; 14, 18ss.; 14, 30s.; 14, 37ss.; preguntarles o contestarles 4, 13.40; 6, 38; 8, 4-5. 17-21. 27.29; 9, 11s.; 9, 28-29; 9, 33; 10, 10-12. 26-27. 36-38; 13, 2. 4-5; o no contestarles 5, 31; cfr. 9, 34.

5.2. Comunidad de aprendizaje

No obstante, hay que destacar las ocasiones en que Jesús habla conjuntamente, en la primera y en la última fase de su camino, con la muchedumbre y los *mathetái* como una "comunidad de aprendizaje" (Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ Mc 8, 34) [113].

Antes de elegir de entre ellos a los Doce, los aprendices ya eran muchos καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ y le seguían Mc 2, 15ss. En la comunidad docente-discente, de la que los Doce forman parte (Mc 3, 13ss.) y a la que regresan (ἔρχεται εἰς οἶκον Mc 3, 20; situada en "la casa" ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος 9, 33ss.; 14, 3; en el camino 10, 1ss.; en Jerusalén o en Betania durante la fiesta 11, 1ss.; 14, 3), había tanto mujeres como hombres (Mc 3, 35). Como veremos, los Doce son inducidos a aprender de las actitudes que Jesús comparte con esa comunidad en gestación, por medio de la cual se manifiesta un *mundo de la vida alternativo*: otro sentido común, otras actitudes y otras formas de relación distintas a los patrones dominantes (Mc 1, 31; 8, 19s.; 9, 35ss.; 9, 41; 10, 13s.; 10, 29-31.42-45; 12, 41-43).

La apertura provocada por la relación de Jesús con la muchedumbre que le sigue sobrepasa el marco descrito del discipulado. Esto es muy evidente en las personas que se distinguen del grupo para provocar un encuentro, lo que se narra en sucesivas ocasiones (cfr. un estudio detallado infra). El relato obliga a proponer otra forma de aprendizaje a través de la propia experiencia de Jesús, quien se deja afectar por ellos: enfermos, algunos declarados impuros, otros endemoniados (en la práctica, el mismo efecto: el ostracismo fuera de una comunidad), cada uno con una personalidad íntegra que aflora a través de la relación, en la medida que son acogidos, tratados con amor, comprendidos con empatía (Mc 9, 42ss.).

Por un lado, el *itinerario curricular* de los aprendices, en contacto casi permanente con el maestro, sea por medio de una interpelación directa, sea a través de otros (los letrados), hace necesario el recurso de Jesús a una *pedagogía de la pregunta*, en términos de Paulo Freire, enraizados a su vez en la hermenéutica. Por decirlo a la manera socrática, a veces Jesús tiene que plantear las preguntas que los aprendices no se hacen, con el fin de "enseñarles a aprender". Wintherington distingue entre el tema de las preguntas en la primera parte: *quién* y *por qué* (Mc 1, 27; 2.7, 16, 24; 4, 41; 6, 2; 7,

[113] Igualmente les enseña, corrige y pregunta o contesta Mc 8, 34ss.; 9, 16ss.

5); y el tema de la sección central, expuesto directamente: *cuál es su misión* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34)[114].

De otro lado, el encuentro de Jesús con los llamados "personajes secundarios" en Marcos[115] puede ser mejor explicado por el análisis narrativo si reconocemos en el interlocutor algunas técnicas de la "relación de ayuda"[116], que trascienden cualquier contexto[117]. Un estudio detallado permite descubrir en el texto huellas que trascienden su contexto de producción: por ejemplo, aquellas actitudes de Jesús que no encajan en los patrones del género epocal "relatos de curación"[118]. Jesús deja que los sentidos de los otros entren en su vida por el canal de la empatía y por el reconocimiento de su validez: la fe (5, 34), la palabra (7, 29), el acto de amor (9, 22-24)[119].

---

[114] BEN WITHERINGTON, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grands Rapids, Eerdmans, 2001, 11.

[115] Cfr. las distintas perspectivas, que luego analizaré, ofrecidas por DAVID RHOADS, JOANNA DEWEY, DONALD MICHIE, *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1999[2], 1982), 178-186, ELISABETH STRUTHERS MALBON, "The Major Importance of the Minor Characters in Mark", en id., E. V. MCKNIGHT (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Valley Forge, Trinity, 1994, 58-86, reeditado en MALBON, *In the Company of Jesus*, 189-225; JOEL F. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield AP, 1994; "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", *Bibliotheca Sacra*, 153 (jul.-sept. 1996), 332-343; CAMILLE FOCANT, « Le rôle des personnages secondaires en Marc: L'exemple des guérisons et des exorcismes », id. *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Lovaina U.P, 2006, 83-94; JEAN-PIERRE SONNET, « Les personnages secondaires dans le récit de Marc », en *Actes du troisieme colloque international du Rrenab*, en prensa. En muy resumidas cuentas, los personajes secundarios, mujeres y hombres, pueden ser considerados funcionales en la trama del evangelio por su propia entidad o por el sentido que aportan a los protagonistas. Me parece que ambas lecturas son compatibles.

[116] La "terapia centrada en la persona" ha sido desarrollada por CARL ROGERS a partir de su experiencia clínica y de una reflexión sobre el proceso de ser/llegar a ser persona, como expone en *El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica* (*On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*), Buenos Aires, Paidós, 1974[2] (1961). Su formulación primitiva puede encontrarse en id., "Significants Aspects of Client-Centered Therapy", *American Psychologist*, 1 (1946), 415-422, http://psychclassics.yorku.ca/Rogers/therapy.htm. En las condiciones adecuadas, emerge un impulso innato de cualquier humano a la "actualización" o a la autorrealización, de modo que pueda ampliar sus capacidades y ser consciente de lo que experimenta para autocontrolarse. La terapia reconstruye tales condiciones –no ideales, sino óptimas- por media de una técnica que desafía los moldes habituales en la relación con las personas que manifiestan una patología o una pérdida de capacidades, e incluso con los menores en situación de desarrollo: no-directividad, no-moralización. Concretamente, la relación de Jesús con la mujer que derrama sangre (Mc 5, 25-34) reconstruye esas "condiciones para la autoaceptación" y sintetiza el proceso de verbalización, expresión y toma de conciencia por la persona en un solo encuentro, gracias a las actitudes de empatía, escucha y reformulación activa que manifiesta su interlocutor.

[117] La antropología cultural y social nos aconseja *inculturar* el modelo por medio del cual comprendemos y explicamos la realidad (punto de vista *etic*) para que tengamos en cuenta el punto de vista y los modelos de los participantes (*emic*). Pero eso puede significar que neguemos las tendencias y los signos manifiestos de cambio social.

[118] Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 2000; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, Mohn, 1974. Vid. un comentario más detallado en el cap. II.1.2.7 de este libro: "¿Muchedumbre milagrera?".

[119] Vid. JOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO, JORDI SEGURA BERNAL, ANGEL BARAHONA PLAZA, *Personalismo terapéutico: Frankl, Rogers, Girard*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005. "Los tres confluyen en el interés por el sufrimiento de las personas, por su sanación, y en el esfuerzo por

6. El aprendiz virtual, llamado a hacerse real

προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν

16, 7

6.1. Virtud y virtualidad

1. Qué es la virtud

En razón de lo ya dicho, puede afirmarse que un/a oyente o lector común del relato de Marcos sería capaz de dar razón sobre el aprendizaje inducido por el texto. No le sería difícil señalar qué estrategias discursivas –narrativas, retóricas, dialógicas- han usado el redactor o los redactores de este evangelio, para ayudarnos a aprender por medio de lo que ocurre en el mundo representado. La más visible de todas: aprendemos por identificación con personajes que sufren un cambio interior y exterior desde el planteamiento al desenlace, a través de una crisis que han de superar.

Es el momento de usar las herramientas de que proveen las ciencias humanas y la hermenéutica, para ir un poco más allá de esa impresión común, con el fin de explicar nuestro aprendizaje a través del texto[120]. De hecho, las hermenéuticas antigua y moderna han dedicado un especial interés al aprendizaje por medio de la literatura *oralizada*, que reproduce los rasgos de la oralidad y la cultura oral en el marco de la escritura.

Comienzo por los tratadistas de la educación griega, helenística y romana, quienes reconocen a los poetas –aun cuando los critiquen- la agencia de pedagogos sobre las virtudes públicas (la *areté*, el honor); y a los héroes del imaginario poético la cualidad de portavalores en la formación de unos pocos jóvenes –varones, libres- con derecho a participar en el gobierno de la ciudad: la *Paideia*[121]. Los argumentos de

---

comprender y ofrecer vías de crecimiento personal en medio de los conflictos, los dolores y la violencia. Y, para ello, los tres refieren la persona a los otros y a la trascendencia. Frankl como fuente de sentido, Rogers como lugar terapéutico y Girard como lugar de perdón y sanación. En todo caso, lo que ofrecen los tres es un nítido personalismo terapéutico, una orientación reflexiva y práctica que otros muchos pensadores personalistas ya entrevieron: la capacidad sanadora del encuentro con las personas y la posibilidad de sanación de la persona cuando lleva una vida digna de dicho nombre".

[120] Vid. una exposición teórica e histórica de dichas herramientas en JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Aprendices y lectores: El desarrollo humano a través de la literatura*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=35181.

[121] Vid. WERNER JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4); id., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 2004; HENRY-IRÉNÉE MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Barcelona, Akal, 1985 (1971), 213-232.

Platón contra el uso de la poesía con una finalidad pedagógica, en detrimento de la formación filosófica, no hacen más que resaltar su utilidad pública en Atenas, a causa de la común obsesión por la *areté* (lat. virtus). También a la virtud/areté se refería Sócrates cuando hizo el esfuerzo de cambiar su signo por medio de la ironía, y orientarla hacia el amor a la bondad. El mismo Platón reconoce y asume la excelencia del teatro griego a través de la materia narrativa de sus obras, especialmente en la trama del *Symposion*: el amor a la belleza conduce a la contemplación de lo divino. Aristóteles es coherente con su ética comunitarista, cuando reconoce que la tragedia tenía una función necesaria en el sistema de la ciudad para la purificación de las pasiones que la misma *fantasía* (mitología, en sentido amplio) provoca: la ambición mitológica (*hybris*) del héroe es castigada por medio del terror y la compasión. Al igual que Homero, Eurípides y Menandro en el helenismo, la *Eneida* de Virgilio era el modelo configurador de una personalidad ajustada a los ideales de la cultura romana: el respeto a los ancianos, el pragmatismo de la violencia necesaria, la confianza en una misión divina que legitimaría el dominio sobre el mundo conocido.

Por lo que se refiere a las escuelas reservadas para los ciudadanos libres y con posibles (*classicus*), el programa que organizaba la educación de los rétores, a partir de la primera infancia, se detenía específicamente en las formas narrativas[122], entre otros

[122] Vid. QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, I, cap. V. La investigación sobre los manuales de retórica contemporáneos de Jesús, especialmente aquellos ejercicios orientados a la educación de los rétores –los *progymnásmata*-, podría ser de alguna utilidad, siempre que no caigamos en la ilusión de que las tradiciones productoras de relatos y dichos de Jesús, así como los redactores de los evangelios, pudieron fundarse en una formación retórica que a todas luces –con la excepción de Lucas y quizás Mateo- les era extraña. Mucho más interesante, como sugiere FRANCISCO RAMÍREZ, sería su aplicación al estudio del lenguaje y la retórica paulinos. Los *progymnásmata* de HERMÓGENES o THEÓN DE ALEJANDRÍA pueden ilustrarnos, en todo caso, sobre la dimensión predominantemente oral de la cultura helenística contemporánea, cfr. V. K. ROBBINS, "Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach", en CAMILLE FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Lovaina, Lovaina UP, 1993, 111-147. La formación de los oradores comienza por desarrollar técnicas como la narración o la cita de frases conocidas (gr. *chrēia*) y de máximas anónimas (gr. *gnome*). AELIO THEON de Alejandría ofrece un catálogo de las *chrēiai* griegas, mientras que QUINTILIANO define las *chriae* latinas: "Chriarum plura genera traduntur: unum simile sententiae, quod est positum in voce simplici: "dixit ille" aut "dicere solebat"; alterum quod est in respondendo: "interrogatus ille", vel "cum hoc ei dictum esset, respondit"; tertium huic non dissimile: "cum quis dixisset aliquid" vel "fecisset"," QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I, 9, 4. Los *progymnásmata* no prescriben la forma de un género, sino que describen normativamente algunos procedimientos fundamentales para la construcción de *cualquier discurso* (vid. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, 228-232). En la cita de QUNITILIANO vemos sucintamente descritas las formas básicas del estilo directo/indirecto en cualquier lengua. Durante esa primera etapa de formación, las *chriae* serían ejercicios muy útiles porque consisten, sencillamente, en atribuir una *sententia* o un hecho a un hablante. De cualquier modo, la retórica escolar no tiene valor normativo sobre las formas empleadas por Marcos, como investigaré con detalle en II.3: "Las formas del relato dialógico".

grandes capítulos[123]. El modelo literario de los clásicos grecorromanos, previamente establecido por el canon de los filólogos y los ideales de la cultura griega (la *paideia*), tenía un papel crucial a todo lo largo del proceso de instrucción[124].

La pregunta que se hacían secretamente los esclavos, bajo el poder de los amos, y las mujeres, ante la facundia de los varones, fue expuesta a la luz por Sócrates y por Jesús de Nazaret, cada uno en su contexto cultural: ¿en qué consiste la virtud? ¿Es virtuoso quien denigra, oprime y expolia a un ser humano? ¿Hay alguna virtud en la violación de esclavas sexuales o en la tortura de esclavos por el omnímodo poder de sus amos? (cfr. Mc 10, 42-45). Tanto o más verosímil para sus contemporáneos que el *Satiricón* de Petronio, cuando retrata a personajes de las clases bajas como seres grotescos, aliados de sus opresores y ligados por el vínculo de una dependencia sadomasoquista; debió de resultar el evangelio de Marcos al narrar la represión brutal sufrida por un ser humano que congregaba a una muchedumbre de plebeyos, infamados, mujeres y siervos, para practicar la solidaridad, hasta que fue apresado y torturado por los poderosos de turno. En el evangelio marcano hay un amplio lugar para la situación cómica y, sobre todo, para la ironía comprensible desde una perspectiva popular, en el marco de la cultura oral y de la *koinē* helenística. Pero ese mismo Jesús que se burló del tartufismo representado por los escribas y se enfrentó a los ladrones investidos de ropajes divinos en el Templo era, también, quien se dedicaba a escuchar y sanar a una muchedumbre de enfermos y despreciados.

---

[123] Incluso para el rigorista Tertuliano, "es inconcebible renunciar a los estudios profanos, pues sin ellos los estudios religiosos se tornarían imposibles (para comenzar, hay que aprender a leer)", comenta Marrou; por lo cual, en su obra *De idolatria*, 10, "admite como una *necesidad* que el niño cristiano frecuente en calidad de alumno esa misma escuela pagana que él veda, sin embargo, al maestro", dado que prohíbe a los cristianos dedicarse a la docencia. Tertuliano prescribe que el alumno no debe "dejarse invadir por la idolatría" representada en los libros; sino que "debe comportarse como aquel que, con conocimiento de causa, recibe el veneno, pero se cuida muy bien de ingerirlo" HENRY-IRÉNÉE MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Barcelona, Akal, 1985 (1971), 411. Con un afán menos censurador, el consejo sapiencial del obispo Basilio de Cesarea sobre la educación de los jóvenes defendía la validez de algunos clásicos de la literatura antigua en el ámbito de la formación cristiana, aunque hiciera patente que la axiología de las virtudes evangélicas subordina la *areté/virtus* y el honor del héroe a la bondad. Vid. BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998. En suma, como otros muchos moralistas grecolatinos antes que él, Basilio recomienda amar la virtud y aborrecer el vicio.

[124] La peculiar secularización del cristianismo medieval, desde el siglo IV, dejo de tener por modelo el gobierno de la *polis* griega, para imitar el *imperium* y la *sacra potestas* del emperador romano, en contradicción directa con la prudencia exigida por Jesús a los Doce: la renuncia al poder sagrado (Mc 10, 42-45).

2. Representación de un aprendizaje

En el corto periodo de la cultura moderna, la virtualidad de la literatura como medio de aprendizaje para la audiencia, más allá de los géneros propiamente didácticos, ha ido de la mano con la emergencia de la novela como instrumento de análisis de la psicología y la sociedad. El género que sirve de paradigma para la comprensión del *aprendiz virtual* en un texto narrativo es el *Bildungsroman* o, a grandes rasgos, la novela de aprendizaje[125]. Sus predecesores antiguos son casi contemporáneos de los evangelios: la *Ciropedia* de Jenofonte, las *Vidas* de Plutarco y otras biografías helenísticas; el *Asno de Oro* de Apuleyo y otras novelas iniciáticas. Pero carecen de esa *cuarta dimensión* que el evangelio de Marcos anticipa y, directa o indirectamente, transmite a la modernidad: la formación por el diálogo a través de los encuentros interpersonales, el dialogismo que configura el discurso de la vida narrada, el diálogo interior por medio del cual es construido el personaje de Jesús, a imitación de la persona viva. Gracias a esa profundidad interna y externa, la audiencia puede reconstruir el desarrollo humano del héroe, en simultaneidad –o en anticipación- con un proceso histórico de cambio social de enormes proporciones[126].

En distintos lugares de este libro he dado cabida a los estudios que detectan paralelismos más o menos obvios entre las biografías clásicas (*bios*) y la vida narrada por Marcos, Mateo, Lucas y Juan, por lo que no voy a pormenorizarlos ahora. El rechazo de muchos teólogos a una comparación directa entre el género literario del evangelio y la *biografía* romano-helenística se había fundado en el análisis de los subgéneros que lo integran (Bultmann): las tradiciones orales; o bien en el estudio acerca de la intención teológica del redactor, como alegó Marxsen después de la segunda guerra mundial. Pero hay una razón técnica, más sencilla que las señaladas hasta ahora, para poner entre paréntesis los argumentos favorables a una dependencia genética –al menos, del evangelio de Marcos- respecto de la biografía helenística.

Gracias al teórico Mijail Bajtín, comprendo que *el héroe caracterizado por la biografía antigua, en el marco de un universo estático, no podía cambiar sino externa y*

---

[125] Vid. la tipología histórica que estableció MIJAIL BAJTÍN, "La novela de educación", en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216, desde la novela de aventuras, cuyos protagonistas pasan por una serie de experiencias sin cambio aparente, hasta la novela de aprendizaje moderna, que narra el proceso vivido por un héroe o una heroína, dentro de un contexto histórico más amplio.

[126] He descrito las formas del aprendizaje por medio de la literatura en el ensayo antes citado: *Aprendices y lectores*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.

pasivamente, por efecto de una metamorfosis fantástica o por el tiempo y el espacio contingentes de la aventura[127]. Tal imagen del ser humano se refleja de algún modo en la incomprensión que los acompañantes de Jesús demuestran ante su enseñanza y –lo que es más turbador, después de dos mil años- ante su aprendizaje. No es que carezcan de una fe convencional; es que su creencia todavía no comprende la fe viva y personal de Jesús, que le hace capaz de afrontar las dificultades como un héroe realmente humano (Mc 4, 40; 6, 51-52), en la esperanza de un desarrollo continuo como el del niño (10, 15), la semilla (4, 26-29.31-32) o la higuera (13, 28); ni su corazón es el mismo que mueve a Jesús a abrirse al amor trascendente, a través de una presencia mística en las relaciones interpersonales y sociales (Mc 8, 14-21; 9, 39-40s.). En lugar de plegarse al tiempo, la acción de Jesús lo configura por medio de una intención comunicativa, como su co-autor. Además, su programa subjetivo se deja afectar y formar por los encuentros con los *interagonistas* a lo largo de la historia. Esa interacción es la clave principal del modo en que se construyen los personajes, como se comprobará en la parte III.

3. Obra abierta

En mayor medida que los demás evangelios, el relato de Marcos tiene una estructura de *obra abierta* que permite y exige la participación de la audiencia en la reconstrucción de su historia subyacente. Esa apertura estética se ha descrito por medio de conceptos emparentados:

- *lector implícito*: los vacíos dispuestos en el texto para ser llenados por una lectura activa[128];

[127] "Ante todo, hay que aislar rigurosamente el aspecto del crecimiento esencial del hombre. La enorme mayoría de las novelas (y de sus variedades) conoce tan solo la imagen preestablecida del héroe. Todo el movimiento de la novela, todos los acontecimientos representados en ella y todas las aventuras trasladan al héroe en el espacio […], cambian su posición en la vida y en la sociedad, pero el héroe mismo permanece sin cambios, igual a sí mismo […]" BAJTÍN, "La novela de educación", cit. Dentro de ese primer grado de la narración como una secuencia de aventuras, BAJTÍN distingue tres tipos: la novela de vagabundeo, la novela de pruebas (novela bizantina, hagiografías, romance caballeresco, novela barroca, de aventuras, sentimental) y la novela biográfica (forma "ingenua", forma confesional, hagiografías y novela biográfica familiar). Los cruces temáticos entre tales géneros son evidentes. La narración de pruebas y la forma ficticia de la (auto)biografía se nutren de la *narratio* retórica, de su lógica jurídica (acusaciones, apologías) y del supuesto común acerca de la identidad invariable del sujeto, al que las peripecias, aunque tengan rango de vivencias (*Erlebnis*), no le afectan. Es necesario subrayarlo para que diferenciemos el uso de las formas antiguas tanto por la novela picaresca como por narradores como Cervantes o Dostoievski.

[128] W. ISER, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Munich, Fink, 1972.

- *lector modelo*: el cambio de conocimiento inducido en la "competencia enciclopédica" de cada lector-a, para que llegue a comprender el texto en reciprocidad con su autor-a[129].

El relato de Marcos hace evidente *desde el final* una llamada a rehacer el camino del héroe (Mc 14, 28; 16, 7). No se trata de un efecto retórico para mover las pasiones, sino de una condición explícita y una interpelación para *continuar el diálogo fuera del texto.*

Dicho de otra manera, el efecto sobre la audiencia del *aprendizaje representado* por el relato no es un simple conocimiento, ni consiste meramente en el acto de la lectura subjetiva[130]. El *aprendiz* configurado por el relato de Marcos puede ser llamado *virtual*, por cuanto consiste, principalmente, en la figura de los protagonistas que viven un cambio interior y exterior, en coherencia con el mundo representado: los Doce, las decenas de personajes cuya vida es trasformada por el encuentro y, sobre todo, el mismo Jesús. Pero ese *aprendiz virtual* es invitado por la narración a *hacerse real*, con ayuda de la geografía simbólica del texto: "Allí le veréis" (Mc 16, 7). "Galilea" había sido el lugar del aprendizaje, donde ocurrió la experiencia de Jesús que el relato ha intentado reconstruir. No se refiere a un escenario fantástico, sino a la práctica del amor humano, en servicio a una asamblea donde caben las mujeres, los esclavos, los infamados y los niños.

[129] U. ECO, *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1981 (1979).
[130] El objeto preferente de una lectura individual sería el texto volcado sobre sí mismo: la inmanencia de la función poética, según los teóricos del formalismo.

6.2. Incitación a una segunda lectura en el camino

En el texto de Marcos no se determina una sola y singular figura que sirva para la identificación de un *modelo*, como el evangelio de Juan designa al *aprendiz amado* (Jn 13, 23; 19,25-27; 21,7.20-24). La comunidad judeocristiana de Juan refiere esa denominación, con una ambigüedad calculada, a varios personajes en el relato: Marta, María y Lázaro de Betania (a quienes Jesús amaba Jn 11, 3.5.36); el autor implícito ("Juan"); María Magdalena; o incluso María, la madre de Jesús. Todos ellos participan de una fuente de experiencia primigenia donde compartieron esas historias de amor [131].

Juan nos ha presentado a Jesús como un héroe perfecto –aún más perfecto que un héroe épico o un "superhéroe", en nuestra cultura- con el que resulta difícil la identificación; mientras que la figura del *aprendiz amado* sirve de enganche para el aprendizaje. De un modo diverso, Marcos hizo una *crítica cómica y realista* de los aprendices en el texto (*mathetái*), Pedro, Santiago, Juan y los Doce, lo cual provoca un mayor distanciamiento y, a la vez, mayor reflexión sobre sus actos. No resulta fácil ponerse en su piel, aunque sea necesario para nuestra *metanoia*, según los intérpretes ortodoxos. Ahora bien, la construcción del relato apunta a un doble referente, si cabe más sutil que el himno sublime de Juan: un itinerario de aprendizaje en dos etapas prescritas por el propio texto.

La *primera lectura* nos hace recorrer el camino por Galilea hasta Jerusalén en seguimiento de Jesús, como aprendices que tropiezan en las mismas piedras que los Doce varones eminentes: la proyección de una *voluntad de poder* bajo los nombres sagrados. Acabamos de recorrerla en los capítulos anteriores de este libro. Una *segunda lectura* solo puede comenzar después que cambiemos algo más que la piel: la cualidad del sentimiento y de la voluntad, gracias a la reflexión solicitada. El desenlace sorprendente del relato impulsa a reinterpretar la memoria, *de vuelta a Galilea*.

El relato del secuestro y el suplicio sufrido por Jesús hace que la empatía de los lectores se dirija íntegramente a la persona de quien sufre *las injusticias*. Ha sido abandonado por los Doce, en manos de los poderosos que se invisten de sacralidad, pero *no ejercen un servicio real ni soportan la crítica de los profetas*. La emergencia de las mujeres al final (Mc 15, 40 ss.) proporciona una mediación humana y vulnerable que había sido ocultada por la vanidad de los varones. Además, el símbolo de una divinidad

[131] Vid. RAYMOND BROWN, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1987 (1979).

todopoderosa que determina los acontecimientos deja de ser válido después del abandono sufrido por Jesús.

El maestro traicionado por uno de los Doce y abandonado no está solo, a pesar de los límites impuestos por la realidad política. El relato pretende representar dichos límites con toda su carga siniestra: "desde lejos" Mc 15, 40 las mujeres acompañan a Jesús crucificado, como habían hecho de principio a fin. Una vez que Jesús ha muerto, esas tres personas son los signos del Misterio, más allá del terror impuesto por los dominadores. No se convierten en invulnerables ni en todopoderosas. Después de conocer la noticia de la Resurrección, se esconden de los perseguidores (Mc 16, 8).

La segunda lectura es solicitada por el texto con el recurso antes señalado: "Allí le veréis". No se trata de una capa extrínseca (lectura moral o anagógica), sino de una nueva comprensión de lo narrado, a un ritmo distinto. Nos sugiere el modo de sanar el trauma provocado por la violencia –y sufrido por las mujeres, testigos directos- haciendo memoria del camino de Jesús en libertad. "Él va delante de vosotros a Galilea: allí le veréis, como os dijo" προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν Mc 16, 7b. Si no rehacemos el camino, no podremos comprender la vida narrada ni participar de una misión muy distinta a la conquista y el dominio del mundo. Somos llamados a hacernos *aprendices como Jesús.*

Gracias a la claridad de su estructura narrativa, se descubren con suficiente nitidez los "cebos" que comprometen al *aprendiz virtual* para que escuche con más detenimiento. Uno de los procedimientos usados por el relato marcano es la trama del *mesías oculto* –el "secreto mesiánico", decía Wrede-, la cual tanto ha dado que hablar y pensar a los exegetas modernos [132]. El redactor consigue que el suspense narrativo acerca de la identidad del héroe (Mc 1, 17.24.38.44: 2, 10.17.19.28; 3, 10-12.22-30.35; 4, 41; 5, 7.36ss.; 6, 1-6; 6, 14-16; etc.) haga sensible el contenido del aprendizaje en varias etapas: la sordera y la ceguera sanadas por Jesús (Mc 7, 31-37; 8, 22-26; 10, 46-52; "¿teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?" 8, 18) comienzan por su propia apertura al entorno humano, que los Doce no terminan de comprender. Al mismo

[132] WILHELM WREDE fue el primero en hablar del *secreto mesiánico en los evangelios: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901), pero no lo interpretó como una estrategia del redactor –un procedimiento narrativo: el suspense- ni como una manifestación progresiva del mesías oculto a través de la acción que lo desvela, según hoy es comúnmente entendido. Para WREDE, Jesús hizo lo posible por negar la expectación que provocaba en sus seguidores, pero aún así éstos lo proclamaron Mesías después de su muerte. La lectura de Marcos por WREDE causó polémica –como antes REIMARUS o STRAUSS- por su lógica aplastante: una tesis cerrada que no da pie a la síntesis.

tiempo, el relato incita a que su audiencia supere los prejuicios y cambie los estereotipos acerca de cómo debería actuar la divinidad en el mundo. Tan solo la audiencia *implícita* –a diferencia de los aprendices explícitos- sabe lo que Jesús ha descubierto sobre sí mismo en la *epifanía secreta* de Mc 1, 10-11[133], más tarde confirmada ante tres oyentes por la escena de la Transfiguración en el monte (9, 2ss.): Jesús es "el Hijo amado".

En consecuencia, el aprendizaje de la audiencia llega más allá de las opiniones de una opinión pública contemporánea a los hechos ("Elías", "otro profeta" Mc 6, 14-16, entre la que se incluye el contradictorio Herodes: "Juan Bautista, que ha resucitado"), pero también desborda la experiencia de los doce *mathetái*: "el Mesías" 8, 29, declara Pedro. Crece –o puede hacerlo- *al mismo ritmo que la experiencia de Jesús*.

El narrador consigue provocar todavía mayor suspense al introducir enunciados que parecen desmentir o reducir el alcance de la primera expectativa, los cuales se suceden en una gradación bien determinada:

1. Los escribas de Jerusalén acusan a Jesús de estar poseído por un espíritu impuro (Mc 3, 22ss.), al mismo tiempo que su familia pretende devolverlo al redil, como a un enajenado (3, 20ss.).
2. Los convecinos de Nazaret le atribuyen una identidad convencional, sin prestar oídos ni ojos a lo que está haciendo en las aldeas de alrededor (Mc 6, 1ss.).
3. Por el contrario, quienes hablan de sus obras desde afuera lo consideran uno de los profetas, "Elías" o "Juan Bautista, resucitado" (Mc 6, 14ss.).
4. La escena de la confesión es el centro cardial del relato y del suspense narrativo: "¿Quién dicen *los seres humanos* que soy yo?" Mc 8, 27. A la pregunta de Jesús, los Doce contestan con una cita implícita (*analepsis*) de lo narrado en boca de informantes anónimos y del propio Herodes (Mc 6, 14 s.). Pedro se arriesga a proclamar: "Tú eres el Mesías" Mc 8, 29. Pero se equivoca en cuanto al sentido de la respuesta y la acción subsiguiente de Jesús.
5. La escena en el monte es precedida por una convocatoria enigmática: "Amén, os digo: hay algunos de entre los que están aquí que no probarán la muerte sin haber visto antes el reinado de Dios viniendo con *dynamis*" Mc 9, 1.

Todas las hipótesis que se han anticipado sobre la identidad de Jesús son invocadas de nuevo, junto con algunas implícitas en el relato: Moisés, Elías, el Siervo

[133] Poco antes, si el título de 1, 1 es originalmente marcano: "comienzo del evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios".

sufriente, el Hijo del humano. Jesús se hace cargo de las dos últimas, que había adelantado en distintos momentos: el novio que será arrebatado a sus amigos (Mc 2, 20); el Hijo del humano, con todas sus facetas, que será rechazado y vejado por los jefes religiosos y políticos del pueblo (Mc 8, 31). Pero el relato destaca igualmente la continuidad en el diálogo que configura mutuamente al Padre y al Hijo amado (Mc 1, 9-11; 9, 1-9). Esa relación iniciática no es privada ni privilegiada, sino que se abre desde el comienzo de la historia a quienes le acompañan (Mc 1, 16 ss.). El mandato que añade el Padre en el monte ("escuchadle" Mc 9, 7) no sería necesario si no fuera porque, de hecho, las palabras de Jesús no son escuchadas por los Doce.

Los aprendices en el mundo narrado tienen que *tomar en serio* las vivencias, las palabras y los signos en el camino, como también los *aprendices virtuales* que forman la audiencia de la narración. A unos y a otros se dirige esa llamada a participar en la *escucha*, además de en la aventura; de otro modo, sería imposible ningún cambio en las relaciones personales ni tampoco un desarrollo humano. La escena del monte es seguida, de inmediato, por una parábola viva cuyo protagonista permanece *sordo y mudo* (Mc 9, 10 ss.), cuando no se agita violentamente. Ambas situaciones sirven de prólogo a una secuencia de dichos y hechos acerca de una comunidad más amplia, donde los Doce no son jefes, como esperaban, sino servidores.

El proceso de aprendizaje culmina en este punto (Mc 10, 45), aun cuando el relato de la Pasión no se reduzca a un mero apéndice. La vida que Jesús entrega a la comunión de todas y todos en la Última Cena (Mc 14, 22-25) no es otra que la convivida en Galilea, como se preocupa por subrayar la redacción de Marcos: "voy delante de vosotros a..." Mc 14, 27. La identidad de Jesús no puede comunicarse ni ser entendida cabalmente, sino en relación con los otros y, concretamente, con quienes participan de un mundo alternativo, donde no haya amos ni esclavos, agresores y víctimas (cfr. Mc 9, 33 – 10, 45).

6.3. La *metanoia* es un aprendizaje

La solicitud de Jesús para que vivamos una *metanoia* –un cambio de mente y de comportamiento- reformula palabras de Juan Bautista (Mc 1, 4), de quien las ha *aprendido* visiblemente. Ofrece a una audiencia universal, desde el comienzo de su camino por Galilea, la oportunidad de que participe en el reinado de Dios: "El tiempo propicio se ha cumplido y se ha acercado el reinado de Dios. Transformaos y creed en el buen anuncio" πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Mc 1, 15.

Esa llamada a la *metanoia* –orientada, también, a la *audiencia implícita*- es el primer índice de una isotopía recurrente a lo largo del relato:

1) *enigmas solubles* (parábolas) sobre el reconocimiento de una nueva realidad que se está construyendo en presente y en futuro incoativo (Mc 4, 2ss.; 2, 10.17.19; 12, 1-11);
2) *preguntas abiertas* –a veces sin respuesta- a los interlocutores inmediatos tanto como a la audiencia implícita (Mc 2,8b-9; 2, 19; 3, 4; 5, 31; etc.);
3) *acciones simbólicas* que deben ser interpretadas por los ayudantes y los oponentes del héroe: 3.1) acogida a los pecadores y los considerados impíos (Mc 2, 14-15)[134]; 3.2) curaciones (*dynameis*) de enfermos físicos o mentales, "los que padecen males y los endemoniados"[135], muchos de ellos ritualmente impuros. Otros, aunque no eran excluidos de las sinagogas, viven "dentro de (ἐν dat.) / con (ac.)" o "tienen" "un espíritu impuro"[136]. Algunas sanaciones ocurren en día de sábado (Mc 1, 23-27.30-31.32.40-45, etc.), dado que era la ocasión para que se reuniera la gente de cada aldea. Como resultado, a Jesús mismo se le condena privadamente en algunos grupos (fariseos y herodianos Mc 3, 6) y se le acusa públicamente por agitador: "tiene un espíritu impuro" Mc 3, 30[137]. 3.3) La mesa común con la muchedumbre de judíos, primero, de paganos y judíos más tarde (Mc 6, 35-44; 8, 1-9)[138]. El relato de Marcos sostiene la posición favorable de Jesús a la comunidad de mesa y de liturgia entre cristianos de diversos orígenes, judíos y griegos o sirio-fenicios.
4) El *silencio* que Jesús pide, sin conseguirlo, al enfermo de la piel sanado (Mc 1, 44a)[139], al jefe de la sinagoga (después de haber resucitado a su hija 5, 34) y al grupo

[134] También los extranjeros eran impíos, según la literatura apocalíptica judía y la reescritura rigorista de la Torah en la biblioteca de Qumrán. El mensaje de Jesús al respecto se resume en Mc 7, 24.31: "ábrete" en arameo, *efeta*.

[135] τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους (cfr. sumarios 1, 32; 3, 11; 6, 56; los Doce 6, 7.13; cfr. 6, 5).

[136] ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ Mc 1, 23; 3, 11; 5, 2; "tener un demonio" 1, 32. Además del narrador, también el padre del joven mudo utiliza los mismos términos en estilo directo: "mientras *tiene* un espíritu *mudo*" ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον 9, 17. En Mc 1, 31, la fiebre es personificada como un espíritu: ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός.

[137] πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει 3, 30. Veremos más adelante que el valor social atribuido a los símbolos (la impureza) es muy distinto cuando están en boca de unos o de otros.

[138] El encuentro revelador entre la mujer extranjera (sirio-fenicia de cultura griega) y Jesús precede a la celebración de una liturgia común *simultánea* para "impíos" extranjeros y judíos (los Doce aprendices), como me ha hecho ver el profesor PABLO ALONSO, en conversación personal, hasta que pueda consultar su libro sobre *La mujer que cambió a Jesús.* Marcos narra la salida de Jesús a la periferia pagana de Galilea (Tiro 7, 24ss.), como un periplo simbólico a través de la región sirio-fenicia o de la llanura de Esdrelón hasta la Decápolis.

[139] El llamado leproso (a causa de una traducción desviada del arameo o el hebreo al griego) divulga, de todas maneras, su curación por el contorno de la Baja Galilea, cfr. Mc 1, 44-45.

que le presenta un sordomudo (Mc 7, 34s.[140]), no puede separarse de su esfuerzo por acallar –esta vez, con éxito- las proyecciones que hacen sobre él los espíritus impuros (Mc 1, 25; 1, 34c; 3, 12; cfr. 3, 22-30) y los Doce (Mc 8, 30.33; cfr. 9, 9). Ambos recursos colaboran a crear suspense acerca de "quién sea ese humano" y qué significa su relación profunda con la divinidad. Sin embargo, pertenecen a dos series distinguidas por Marcos[141], a manera de *crescendo* polifónico entre dos coros. Estudiaré ese procedimiento narrativo más adelante (III.6).

5) El *mesías oculto* se revela, paradójicamente, en todas sus interacciones. El contraste entre los prototipos sociales y la experiencia de Jesús se convierte en tema central de la historia narrada a partir de la confesión de Pedro (Mc 8, 29 – 10, 45), hasta concretarse en la figura del "servidor de todos" y, en concreto, de la muchedumbre. Sin embargo, ese conflicto entre la visión externa acerca del héroe (por los aspirantes o detentadores del poder) y su propia experiencia ya era visible en la trama narrativa desde su primera actuación en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1, 21 ss.). La percepción de Wrede en 1901 acerca del rechazo de Jesús a tales atribuciones sigue siendo válida, puesto que se funda en la estructura patente del relato[142].

6) La *entrada en Jerusalén* tiene repercusiones de orden político. La misión liberadora y no violenta del Mesías (Mc 10, 47-52; 11, 1ss.; 12, 37) encuentra una recepción positiva en la generalidad del pueblo (Mc 11, 8-10.18; 12, 12.14; 12, 17b; 14, 2). Sin embargo, sus actos de expresión libre (Mc 11, 14-27.22-25.29-30; 12, 1-11.15-17, etc.) le sitúan más allá de cualquier expectativa de dominio sobre el mundo (de acuerdo con Mc 10, 42-45). Jesús interpreta la promesa sobre el reinado divino de un modo corresponsable e imprevisto por los jefes, aunque había sido profetizado: transcultural[143], trascendente[144], participable por el amor[145], no sujeto a la élite de una

[140] Hablantes de arameo, no de griego, en la región de Tiro; quizá judíos.
[141] Cfr. el excurso de GNILKA, *Marcos*, I, 195-198, en concreto la opinión de ULRICH LUZ, quien ayuda a interpretar la diferencia entre "el secreto del milagro" y "secreto mesiánico".
[142] El título y la escena inicial del Bautismo (Mc 1, 1.9ss.) sirven de marco a las escenas posteriores. De tal modo, la audiencia se identifica con la experiencia de Jesús frente a las atribuciones y proyecciones de su entorno. Además, otras escenas sirven de recordatorio y anticipación (analepsis-prolepsis), para que la audiencia siga pendiente sobre el sentido que adquiere la identidad de Jesús, a través de sus interacciones. La Transfiguración (Mc 9, 2ss.) sirve mejor que cualquier tratado para expresar la relación vital entre Dios Padre y el Hijo, así como para evidenciar la incomprensión –a pesar del éxtasis- que ralentiza el aprendizaje de los Doce a lo largo del relato. También con especial relieve, la unción profética de Jesús por una mujer enamorada (Mc 14, 4ss.) revela el misterio de su humanidad condenada a la frustración por la trama conspirativa de los poderosos. Pero dicha unción sirve de prólogo al clímax del Evangelio: el símbolo del amor de Jesús en la Pascua incruenta, la Última Cena.
[143] El Templo abierto a todos los pueblos Mc 11, 15-18; Is 56, 7.
[144] Mc 12, 18-27, "Dios de vivos"; cfr. la interpretación de Éx 3, 6; a diferencia de Ez 37, 1ss.; Dn 12, 2.

religión[146], ni a un proyecto beligerante de imperio al modo de David y los líderes militares[147].
7) Una *halakhá sobre la Torá* que se funda en principios humanizadores, contra cualquier discriminación externa o interna (el sábado "para el ser humano" Mc 2, 28; 3, 1-6; la pureza del corazón 7, 1-23; la crítica a la economía del Templo 11, 15-18; la centralidad del amor 12, 29-31).
8) La *superación de la expectativa apocalíptica* es resultado de otorgar a sus símbolos un sentido muy distinto al que se había predicado en el ciclo de Henoc y otros productos similares. El único discurso atribuido a Jesús por Marcos trata acerca del futuro (Mc 13) e incluye, como era común en los apocalipsis, la experiencia vivida por las comunidades judeocristianas, hasta que se redactó. Anuncia que el Templo será destruido, no por los ángeles, sino por la violencia de quienes se disputan el dominio (13, 14-20). Los falsos mesías son, precisamente, quienes persiguen y violentan (incluidos los romanos, 13, 5-8.21-22), mientras la audiencia del relato sufre persecución por los poderosos de turno (13, 9-13.23). Los testigos corresponsables de un reinado de Dios-a pacífico son fortalecidos en su servicio por el Espíritu (13, 24-37).

[145] La Ley práctica en Mc 12, 28-34; cfr. Dt 6, 4.
[146] Contra el poder sagrado de sacerdotes y legistas Mc 12, 1-12.38-40; Sal 118, 22; Jer 2, 8; Mal 1, 6 etc.
[147] Jesús opone a esos modales el modo de Dios (Mc 12, 13-17.35-37; Sal 110, 1; 33, 16, etc.; cfr. Mc 10, 47; 2Sam 7, 16; Is 11, 1). El evangelio de Marcos critica tácitamente la cristología judeocristiana que seguía leyendo la alianza con Israel y la promesa del reino sobre la base de la alianza/promesa hecha a David. La cristología del "brote" (heb. נֵצֶר) es reconocida en los llamados *ntsrim* o nazires/nazarenos: los judíos cristianos de Palestina hasta el s. IV. HEGESIPO reivindica en la primera mitad del s. II, antes de la segunda guerra judía, una especie de jefatura heredada a través de la familia davídica de Jesús, aunque sus miembros vivos respondan a las asechanzas de Domiciano en la persecución de los años 90 que el reino esperado no es de este mundo. Otra dimensión de esa teología puede ser deducida por la situación que dibuja Lucas al principio de Hechos: la esperanza de los Doce todavía era el restablecimiento del reino de Israel. Mateo interpreta simbólicamente el vínculo de Jesús con la casa de David a través de José, además de reivindicar sus raíces judías en la genealogía (*toledot*) del Primer Testamento hasta Abrahán. Debió de ser uno de los motivos por los que el texto de Mateo fue elegido por los judeocristianos para componer el llamado "Evangelio de los Hebreos".

Todas ellas constituyen propuestas de valor que no pueden ser dejadas de lado por quien escucha, sino que exigen aceptación o rechazo (Mc 3, 4.28; 13, 5.14.23.33-37). De tal modo, la audiencia implícita está continuamente llamada a tomar parte en un acontecimiento capaz de transformar su *mundo de la vida* (*Lebenswelt*)[148]: las tradiciones que describen y prescriben las fronteras de lo sagrado; los hábitos adquiridos, los roles asignados, los estereotipos sobre la violencia divina contra otros grupos humanos, las normas hasta entonces interpretadas desde una perspectiva etnocéntrica. El efecto representado y mediado por el relato en la *audiencia implícita* solo puede ser un hondo proceso de aprendizaje.

La lectura de los exegetas antiguos y modernos se había fijado en que el evangelio de Marcos trata de modo específico sobre la educación de Jesús a los Doce. En los demás evangelios abundan los dichos organizados por temas (Juan), colecciones (Lucas) o discursos (Mateo), pero su redacción no concedió la relevancia que Marcos había dado, previamente, al proceso de aprendizaje simbolizado por el *camino* [149] y protagonizado por Jesús, los Doce y los múltiples interagonistas, entre quienes destacan algunas mujeres. Mateo y Lucas insertan las "enseñanzas" de Jesús en esa trama simbólica de autoría marcana, pero al hacerlo diluyen involuntariamente la mezcla.

Lo que hasta ahora solo se había sugerido de paso y parcialmente es que el protagonista y mediador de ese aprendizaje *fuera el propio Jesús*. Había prejuicios que impedían expresarlo, aunque la organización del relato mismo por Marcos y su lectura por una audiencia dispuesta a la *imitación de Cristo*, durante dos mil años, no fuera insensible a lo que hoy resulta casi una obviedad. Podríamos llamar a ese fenómeno el *secreto del aprendiz.* La posibilidad de aprender directamente con el texto del evangelio, sea cual sea la posición previa de cada uno, escapa al control de los intérpretes oficiales. También esto debería ser obvio.

[148] Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota en el prólogo de este libro.
[149] El camino (*he odos*) de los aprendices Mc 2, 23; 4, 4.15; 8, 3; 9, 33-34; de Jesús Mc 8, 27; 10, 17; 11, 8; de ambos 10, 32.46.52. Incluso sus oponentes reconocen que ese itinerario vital es una característica de la persona de Jesús y de su relación con Dios: τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ 12, 14.

7. El (con)reinado de Dios como una nueva forma de relación social

7.1. El núcleo de la Paideia judía

Más allá de un sistema funcional ordenado a transmitir habilidades o destrezas para la reproducción del sistema social, el sentido profundo de la acción de enseñar/aprender, *didaskein* - *manthanein* (hebreo *lamad/limmed*), en el relato de Marcos, se halla arraigado en el Primer Testamento y en la tradición más popular del judaísmo: "Grabad, pues, estas mis palabras en vuestro corazón y en vuestra alma; atadlas como una señal a vuestra mano, y serán como insignias entre vuestros ojos. Y *enseñadlas a vuestros hijos*, hablando de ellas cuando te sientes en tu casa y cuando andes por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Y escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas" Dt 11, 18-20.

La relación humana entre maestro y aprendiz depende a su vez de una didáctica primigenia, no solo entre el patriarca y el heredero, sino también entre la madre y los hijos[150]. En la cultura helenística de los contemporáneos de Jesús y de los apologistas cristianos, el fundamento de la educación civil consistía en la *paideia* [151], que capacitaba al ciudadano varón para la participación política, a través de la imitación de modelos clásicos (*areté*), el uso de la oratoria y la iniciación filosófica. En la cultura judía, el contexto particular donde se hace visible una forma de intersubjetividad esencial para

[150] El judaísmo postexílico no podía suprimir el rol de las mujeres transmisoras de cultura, ni su protagonismo en las tradiciones canónicas (vid. JACQUELINE E. LAPSLEY, *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament*, Westminster, John Knox, 2005), sino que hizo un esfuerzo de propaganda por controlar las prácticas y los contenidos de la religión doméstica, en continuidad con la predicación profética del aborrecimiento al contacto cultural. Los oponentes a tal programa subvirtieron la endogamia y el odio étnico en el libro de Rut (ELISA ESTÉVEZ, "Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut", *Reseña Bíblica* 40 (2003) 23-31); utilizaron los símbolos étnicos del Pentateuco para demostrar la fecundidad del contacto y la capacidad de las mujeres para consumar el plan divino, como se hace patente en los personajes de Hagar, la esclava egipcia de Abrahán y Sara, con quien Dios hace Alianza (Gén 16 y 19), Tamar amenazada de muerte por Judá, a quien da dos hijos (Gén 38), la hija del Faraón y Séfora, redentoras de Moisés (Éx 2, 5-10; 4, 24-26; vid. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006); o abrieron espacio en alguna medida a la figura sapiencial, transcultural, de la Sabiduría (griego Sofía / hebreo Hokmá) para representar a Dios en diálogo con los creyentes (E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "La teología sapiencial judía temprana", en id., *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2001, 189-196), a partir de la experiencia de mujeres reales, según CHRISTINE YOY RODER, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

[151] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, "El aprendizaje a través de la literatura", en id., *Aprendices y lectores*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

cualquier modo de educación es la fiesta de la Pascua y la liturgia aún vigente del *Seder* (Éx 13, 8).

El memorial de la liberación representa y actualiza en presente la salida de Egipto, no solo como una liturgia de amor fraterno que renueva los vínculos comunitarios entre iguales, sino también como una enseñanza y un aprendizaje entre padre/madre e hijos. El objeto de la enseñanza no es únicamente la Ley (cfr. Dt 31, 13), ni tampoco el acontecimiento de la Pascua, sino la relación de amor con YHWH, que comprende toda la vida de la persona (Dt 6, 4-9; en el contexto de la fiesta, Mc 12, 28-34)[152].

A semejanza de la *paideia* griega, ese núcleo cardial era fruto de un proceso de crecimiento sobre las raíces durante centenares de años, gracias a la creatividad y la experiencia de cada generación. Sin embargo, la memoria de la crisis y la liberación en acto a lo largo de siglos, que atañe a todo el pueblo, se había subordinado a una función en el sistema religioso: la transmisión del *principio padre* (patri-arcado) y la legitimación del dominio o de la ambición de dominio. Tal forma de tradición tiene que ser cerrada y excluyente para cumplir su finalidad específica: estructurar la sociedad del clan, la aldea, la monarquía, el imperio. El símbolo de la relación filial con la divinidad, como cualquier otro significante humano, podía ser un medio para ocultar la trascendencia en lugar de revelarla. Su potencial subversivo se refiere a cada humano, hijo, hermano (Rm 8, 14); por el contrario, propicia una humillante resignación, si diferencia a los hijos en categorías jerárquicas (cfr. Mc 10, 42-45).

Ahora bien, la memoria de Israel no se cierra reflexivamente sobre el sujeto, como una (auto)biografía, sino que simboliza el diálogo de la humanidad con el Misterio. En realidad, ninguna vida narrada atesora su sentido solo para el sujeto (individuo o colectivo), sino que está conectada a todas las vidas, sea por la memoria, sea por el olvido, como pone de manifiesto el conjunto narrativo del Primer Testamento, desde el libro del Génesis. Pero ese descubrimiento es ocultado por el patrón heroico, que glorifica al individuo o a una clase de individuos sobre la masa.

La relación filial con Dios como un padre y, todavía más, como una madre, quien se ha abierto desde el primer acto de creación/progenie a todas las/sus criaturas, supone una amenaza para quienes han construido y reproducido una sacralidad

[152] Estoy de acuerdo con MARK KILEY, "Markan Love, *Sotto Voce*", *BTB*, 39, 2 (2009), 71-76, en que el tema del amor es el más importante en el relato de Marcos. También coincido en la relevancia de la *Shemá* para entender la *memoria de Jesús.*

exclusiva. El libro del Génesis está plagado de tachaduras y remiendos a causa de esa contradicción ideológica. Conviene *recordar* que el memorial de la liberación de Israel incluía a todas y a todos, varones y mujeres, niños y adultos, libres y esclavos, nativos y forasteros, en desafío contrafáctico a las injusticias sociales que estaban frustrando el plan de Dios, "quien te/nos sacó de Egipto" (Dt 4, 37; 26, 8; cfr. Am 2, 10; Miq 6, 4, etc.).

Jesús se forma en los patrones de su cultura. La imagen de una divinidad objetivada en el acto de transmitir el poder patriarcal por circuito cerrado, le afecta como a todos los varones de su pueblo[153]. Lo más atrayente para nuestro tema es la función pedagógica que Salvador Guijarro describe dentro del sistema de la economía mediterránea antigua, tal como estaba instituido en la Palestina del s. I: la *imitatio patris*.

El ideal de ese instituto clánico/clónico "era que un hijo llegara a ser una réplica exacta de su padre, porque un día ocuparía su lugar y perpetuaría su presencia en la familia […]"[154]. El vínculo padre-hijo era "dominante" entre todas las relaciones de parentesco: sus contenidos estaban determinados por los patrones sociales comunes en las sociedades mediterráneas y en la cultura judía. La obediencia del hijo se funda en una transmisión de poder y de bienes que excluye a los demás. Los códigos y los estereotipos asumidos de pureza / contaminación, honra / vergüenza, dominio / sometimiento, inclusión / exclusión (el parentesco de sangre o la pertenencia étnica frente a "los otros"), tienen su órdago en la comunicación *serializada* entre el padre y su heredero.

---

[153] SANTIAGO GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", en id. *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 65-95 (75-81). El autor ha situado la relación de Jesús con el Abbá en la cultura judía y en las sociedades mediterráneas, que se caracterizan por su "contextualización alta": las relaciones personales no se basan tanto en la palabra, cuanto en lo no-dicho, es decir, en los implícitos de la comunicación. Este hecho sería relevante si la relación de Jesús con Dios se fundara exclusivamente en presupuestos asumidos por la cultura de su época, dado que un mayor peso del contexto supone un grado más alto de habituación y una superioridad apabullante de las estructuras sociales sobre los individuos.
¿Es ésta la mentalidad que comunica Jesús en el relato de Marcos, a diferencia de otros modelos con los que es puesto en contraste, o más bien nos anima a un diálogo permanente con Dios que transforme las mediaciones tradicionales en la medida que han dejado de representarlo? La tradición profética había hecho plausible ese cuestionamiento frente a las instituciones más sagradas: la monarquía y el Templo, en defensa de la Alianza originaria con YHWH. Sin embargo, la firme actitud de resistencia frente al dominio cultural de los imperios otorgó mayor vigor, después del exilio, al etnocentrismo y al orden patriarcal entre los regresados de Babilonia (la *goláh*). ¿Presuponen los actos de Jesús su aquiescencia con el etnocentrismo y el orden patriarcal, o lo que nos cuenta el relato consiste en un aprendizaje que transforma ese mundo de la vida?

[154] S. GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", 76.

La explicación psicológica es simple: el hijo erguido en medio del clan se deja modelar de la manera más satisfactoria, con una autoestima reforzada por constantes muestras de aprobación, más posibilidades de relación y un reconocimiento social asegurado. Su posición dentro del universo doméstico está en las antípodas de la suegra de Pedro o de una niña, ambas recluidas en el gineceo, por poner dos ejemplos del relato marcano: tumbadas en el lecho, al borde de la muerte (Mc 1, 30-31; 5, 39-41; cfr. descansando después de la crisis, en otro ambiente cultural 7, 30) [155]. Sin embargo, ¿qué tipo de *misión* sería necesaria en un mundo estructurado de ese modo? La repetición de la estructura no da lugar a un envío, sino a una sucesión en el poder instituido. ¿Cuál fue la respuesta de Jesús al modelo impuesto? ¿Es el "hijo de David" que imita los modales de un padre ficticio?

El evangelio de Marcos inicia por el Bautismo; es claro. Jesús llama al Dios de Israel "Padre mío", porque es reconocido desde el principio como "Tú" ("eres mi Hijo amado" Mc 1, 11). Pero ese autoconcepto que le impulsa a proclamar el reinado de Dios y a enredarse en la trama de su vida pública, también le revela otras presencias reales en otras tantas personas. El tránsito desde la particularidad mi hijo / mi padre, a la transculturalidad de la Madre / el Padre de todos, no se manifiesta solo en su autoconciencia (en realidad, el núcleo de su autoconcepto apenas varía desde el Bautismo hasta Getsemaní), sino en la práctica de la relación social con una muchedumbre de otros elegidos, quienes descubren, acogen y reconocen el amor de Dios-a a través de sus actos comunicativos. Dicho de otro modo, Jesús adquiere una consciencia *nueva* de los otros. Todos esos interlocutores/prójimos que surgen del camino por un dinamismo misterioso, de entre la humanidad significante, ya no pueden ser borrados o dejados atrás. No se trata solo de un abajamiento hacia quien se presenta investido por la humillación y estigmatizado, sino todavía más de un reconocimiento

[155] Es notorio que en las narraciones del Pentateuco, las mujeres que se rebelan contra el patriarca no ejercen daño ni violencia, excepto contra el honor de los varones (Eva, Tamar, Miriam). Solo por eso ya suponían una terrible amenaza, que el relato bíblico asume como una corrección. Por el contrario, todas las mujeres malignas, según la Historia Deuteronomista, son reinas: Jezabel, esposa de Ajab; Atalía, viuda de Ocozías (la única que reina); la madre de Asá; incluso la reina de Saba, por su influjo sobre Salomón. Tres de ellas tienen en común haber introducido un culto idolátrico. Pero ese pretexto esconde una maldición serial, tácita: no hay ninguna reina en la historia de Israel, ni puede haberla. El circuito de transmisión patriarcal no puede ser interferido. No importa que el relato llegue a ser incoherente: p.ej., Jehú asesina a toda la familia de Ajab, junto con Ocozías, como si fuera el vengador de sangre divino; Atalía es privada de su hijo Ocozías, asesinado, así como de su nieto Joás, secuestrado (¿por qué querría asesinarle?: el relato no se molesta en explicarlo), de acuerdo con una estrategia para expulsarla del poder, en el momento oportuno. Vid. GALE YEE, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003.

práctico sobre lo que significa ser *persona* en relación: *"también tú"* (Mc 1, 31; 2, 14; 5, 34.36; 6, 7; 6, 41; 7, 29; 8, 6; 8, 18-21; 9, 35-37; 10, 14-15; 10, 27; 10, 29-31; 10, 45; 12, 34; 12, 43-44; 14, 8-9).

La elección de los Doce es solo el primer paso de ese proceso (Mc 1, 16-20; 2, 13; 3, 13-18). El circuito sistémico padre-hijo, maestro-aprendiz, se convierte inopinadamente en un corro de hermanos y madres (Mc 3, 33-35). El Dios objetivado como Padre quiere revelarse como Madre y reconocerse viviente en esa relación que ya no puede ser nuevamente cerrada, aunque nos dilatemos dos mil años en el empeño de ocultarlo: "el Hijo del humano no ha venido a ser servido [como un maestro tradicional], sino a servir y a dar la vida como rescate por muchos" Mc 10, 45. La valoración del servicio y de la vida enajenada por los otros era imposible cuando ambos roles se asignaban, en forma de condena, a/contra las mujeres. Incluso hoy, la vivencia del amor sigue provocando angustia cuando es el gravamen de una casta. Jesús hace suya la carga para liberar a los esclavizados.

Tanto el título "Hijo de Dios" como "Hijo del humano", directamente heredados de la tradición apocalíptica, son *ahora* autoconceptos disponibles para cualquier persona sobre la tierra, una vez desprendidos del cepo que los anclaba a la reproducción o la conquista del dominio, respectivamente. Pero esa revelación no era posible si Jesús no se hubiera hecho cargo de ellos para llenarlos de sentido, hasta sus últimas consecuencias. Jesús vive próximo al Misterio, manifestado en Dios, "mi padre", como en los hermanos, las hermanas y las madres.

La parábola de la procedencia de Dios-a Padre/Madre y el envío del Hijo, en el evangelio de Marcos, no es otra que la historia de los "viñadores homicidas", donde Jesús narra la experiencia vivida en relación con los poderosos de la tierra (Mc 12, 1-12). Ahora bien, esa misma historia podría referirse a cualquiera de los nacidos en Palestina o en este planeta que no han sido acogidos ni invitados a participar de sus frutos, aunque vinieran a recibirlos en nombre de quien los creó. Así lo entendió la muchedumbre de sus contemporáneos, como describe el relato.

7.2. La proximidad de Dios-a

Así pues, a la figura tradicional del *didáskalos* habría que añadir la dimensión moderna de un aprendiz capaz de reconocer la acción del Espíritu y la voluntad divina en sus relaciones personales (Lc 10, 21 Q; Mt 5, 45, etc.), en mayor medida que a través de la estética de la creación, donde solía señalarse (Lc 12, 24-27 Q; cfr. Sab 16, 26).

Dicho con términos habituales en pedagogía, desde Vygotski, los evangelios sinópticos han mostrado entre Jesús y Dios una *zona de desarrollo próximo* [156] que aumenta de valor y de sentido conforme progresa el relato: la apelación personal de Dios Padre y el Espíritu (¿Madre?) durante el Bautismo, la cual hace las veces de *envío* en la organización del relato (Mc 1, 10-11s.); el encuentro interpersonal con *una comunidad transfigurada*, que revela la proximidad del Misterio a los tres aprendices, quienes se resistían a cambiar sus actitudes (Mc 9, 1-8s.); un estilo de oración al Padre que integra todas las dimensiones de la vida: deseos, necesidades, vulnerabilidad ante las amenazas, como Israel durante su camino por el desierto, pero transforma el antiguo sentido de la Alianza (la venganza contra los impíos, el exterminio) para comprometer al Hijo en el perdón (Mc 11, 22-25); la plegaria que apela a las entrañas del Abbá contra la muerte, ante el poder de quienes hacen injusticia, hasta el extremo de matar al enviado (Mc 14, 32-42; 15, 33-39); la respuesta misteriosa de la Resurrección (Mc 16, 1-8). En el trasfondo del texto, la primera y la última dimensión de la historia es que Jesús aprende simultáneamente de Dios-a y con Dios-a lo que enseña, paso a paso, a través de una relación personalizadora.

Cualquier aprendizaje necesita de la cercanía entre maestro y aprendiz para que sea más fácil la comprensión de una regla en un juego social de lenguaje [157] o la adquisición de una competencia nueva para la interacción: emociones, conceptos, habilidades, procedimientos o actitudes, empezando por el *diálogo interior* que constituye el significado desde la primera infancia [158]. ¿Cómo es posible que entre Jesús

---

[156] La "zona de desarrollo próximo" describe la brecha entre las capacidades actuales del aprendiz y el desarrollo que puede conseguir en relación con un adulto o una persona más competente.

[157] Vid. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, UNAM-Crítica, 1988 (1953). El "descubrimiento" de la lógica natural de los juegos de lenguaje para describir esferas sociales de comunicación (una fábrica o una escuela), donde la actividad comienza por seguir una regla, fue realizado por Wittgenstein mientras ejercía como maestro de primaria en un colegio rural de Inglaterra, después de la 1ª Guerra Mundial.

[158] Vid. sobre el diálogo interior por medio del cual el niño –y el adulto- internalizan el diálogo social durante el aprendizaje, los estudios pioneros de VYGOTSKI, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973 en psicología del desarrollo. Casi contemporáneos y probablemente en contacto directo durante los años veinte, antes de la persecución desatada en la URSS de Stalin contra los disidentes,

y Dios se establezca una proximidad *suficiente* para propiciar el desarrollo? La ingenuidad de la pregunta no excluye la respuesta, si me fijo en los relatos evangélicos.

La relación de Jesús con *Abbá* difícilmente encajaría en patrones prefijados, a juzgar por su práctica en el relato de Marcos. Antes bien, nos revela por su medio el perfil abierto y paradójico de la persona divina, de acuerdo con las tradiciones dinámicas de Israel: un padre con entrañas de *Aserá*, que atiende las necesidades del pueblo y escucha los deseos del Hijo, al mismo tiempo que le pide un alto grado de reciprocidad, tanto con los hermanos, como con ese/a Padre/Madre [159] que motiva el apego infantil, a través de una insondable ternura (Mc 1, 11; 9, 7; 10, 15; *Abbá!* 14, 36). Precisamente por la consistencia de esa intimidad hecha pública, su presencia solo se manifiesta *realmente* en la comunidad de amor. Durante la Pasión del secuestro, la tortura y la cruz, Dios no regresa a ser un patriarca otra vez desentrañado, que ejecuta la venganza o la prepara, sino que se revela una Madre/Hermana tan vulnerable como el Hijo, a quien éste no deja de clamar (Mc 14, 36; 15, 34).

En el relato de Marcos, la única descripción que Jesús hace de Dios-a, cuando enseña a orar a los aprendices, es sorprendente, al menos para una mentalidad tradicional de su época: "Tened fe en Dios-a. Amén os digo que cualquiera que diga a este monte: Levántate y arrójate al mar y no dude en su corazón, sino crea que lo que dice se hará, así será. Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis […] Perdonad si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras ofensas" Mc 11, 22b-25. La intención del redactor, al elaborar y sintetizar los dichos de Jesús, no es confundir a Dios-a con un espejo proyectivo de los deseos; pero reconoce a los humanos como seres *deseantes*. El relato está simbolizando, por medio de una parábola sobre *la higuera que no da frutos*, el marco de relación con Dios-a a través de una

---

MIJAIL BAJTIN y su alter ego VALENTIN VOLOSHINOV, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992 (1929), estudian el mismo concepto en teoría del lenguaje. De forma independiente, aunque alrededor de la misma época, G. H. MEAD (CHARLES MORRIS, ed.), *Espíritu, Persona y Sociedad* (1934), especialmente el cap. 10, "Thought, Communication, and the Significant Symbol" también concibe el lenguaje y el pensamiento como una internalización de la perspectiva de los otros. Vinculados a éste último y al fenomenólogo alemán huido del nazismo ALFRED SCHÜTZ, en el marco del interaccionismo simbólico norteamericano, PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, hacen sociología del conocimiento a partir de tal concepto para explicar nuestra socialización en "el mundo de la vida cotidiana".

[159] Aunque haga uso de una serie reiterada de amenazas, en el marco de una pedagogía tradicional de la violencia asociada al poder patriarcal, el Deuteronomio trata fundamentalmente de esto: la responsabilidad de cada israelita con su Dios y con su hermano (*reah*). En el Deuteroisaías es todavía más clara la dimensión maternal del ser divino y la llamada de Dios a que el hijo/siervo madure en el ejercicio de una libertad responsable.

fluidez abismal para cualquier ser humano: 1) Dios siempre escucha las necesidades de los humanos como Padre y Madre; 2) Dios siempre obra para que sean satisfechas; y debería añadirse que 3) Dios-a siempre espera *frutos*, como simboliza la parábola de los viñadores, además de la higuera (Mc 12, 1-12). En correspondencia de fe y de amor, la obediencia de Jesús al Padre no se confunde con el solo cumplimiento de la Ley, aunque está implícito en Mc 10, 21; ni aún menos por su observancia rigurosa, precepto por precepto, sino que consiste en la escucha cotidiana de sus signos, en actitud de contemplación activa.

El extremo contrario a un sociologismo de la norma (criterio de *estricta* plausibilidad), sería una suerte de psicologismo que pretenda explicar la relevancia del Padre para Jesús como si fuera la huella patológica de una figura ausente[160]. El hecho de que Jesús sea llamado el "hijo de María" Mc 6, 3 no da pie a pensar que hubiera sublimado en forma de "ideal del yo" una figura paterna de la que no tenía experiencia, sino más bien lo contrario: o bien fue capaz de comprender la síntesis de un Padre de Israel y de toda la humanidad a través de su relación con la madre; o bien asimiló su imagen de un padre/cuidador muy bondadoso, o bien lo aprendió por contraste con otras figuras. Ya me he referido al hecho de que el desarrollo infantil comienza por internalizar el diálogo con un *otro significativo*. Esa mediación intersubjetiva no puede producirse más que con personas cercanas, a través de las cuales accedemos a los símbolos que nos ofrece la tradición religiosa, hasta que podamos interpretarlos de manera más activa.

Así pues, los datos de innegable interés que ofrece Santiago Guijarro confirman la intuición de que la relación personal de Jesús con Dios no puede ser enclaustrada en un ámbito que no le corresponde, ni psicológica ni socialmente. El relato de Marcos consiste en una transformación de los símbolos tradicionales; y el modo en que se realiza es el aprendizaje narrado del protagonista, en relación con una amplia serie de *inter*agonistas. La cuestión inicial sobre la *proximidad de Dios-a* a Jesús es respondida

[160] Es una de las explicaciones ofrecidas a partir de la lectura, quizás inadecuada, de FREUD, *Tótem y tabú* y *El porvenir de una ilusión*, donde la religión del Padre era explicada como una forma de sublimación de las pulsiones reprimidas. Vid. un resumen de las teorías psicológicas sobre el personaje de Jesús, como base para una *psicobiografía* sumamente hipotética, BAS VAN OS, "Psychological method and the historical Jesus: The contribution of Psychobiography", *HTS*, 63, 1 (mar. 2007), 327-346 https://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2971/1/VanOs_Psychological(2007).pdf. "Given the scarcity and nature of the data, a good psychobiography of Jesus cannot be griten […] Given the lack of data, approaches that focus on Jesus' family background or early childhood development do not deliver scientifically acceptable results, despite the qualities of the psychobiographers I discussed" ibid., 345.

por contraste con muchos supuestos (todavía en la actualidad: la divinidad tiránica, el Hijo-superhombre, la religión excluyente y cerrada, etc.) y en actitud abierta al Misterio interpersonal que se ha revelado de forma dinámica y diversa en los cuatro evangelios.

7.3. La respuesta de los evangelios

El evangelio de Juan ha explicado la dimensión comunicante del Misterio a través de un diálogo directo / indirecto entre Jesús y el Padre, en cuyo transcurso puede reconocerse qué procedimientos realizan su aprendizaje y los contenidos que incluye. Sin embargo, el relato juánico se preocupa de mostrarnos, sobre todo, *el efecto*: el Padre (quien me envía, ὁ πέμψας με) me ha enseñado lo que debo hacer y hablar, καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ Jn 8, 28. Hay una pista que desborda este esquema: "el Espíritu Santo, a quien os enviará el Padre en mi nombre, os enseñará todo, y os recordará todo lo que os he dicho" Jn 14, 26. Ahora bien, la enseñanza *de* y el aprendizaje *con* el Espíritu se basan en lo convivido y acontecido con Jesús a través de una mediación: el relato, la historia, el Evangelio.

En Marcos solo hay una situación de diálogo directo (Getsemaní, Mc 14, 32ss.[161]) que no se cierra hasta el acontecimiento de la resurrección, aunque otra lectura haya pretendido confundir el suplicio de la cruz con la voluntad divina. Por muy fundada que parezca, lo cierto es que el relato ayuda a discernir lo contrario: ni Jesús ni el Abbá desean que ocurra lo que no puede evitarse. A la opción no-violenta del Hijo que afronta la muerte para salvar a sus amigos responde el amor de Dios-a que se desmarca y enfrenta a los planes de quienes han conspirado para aniquilarlo, como expresan los salmos del justo perseguido (Mc 15, 34; Sal 22).

La apertura del texto llega al extremo de que el desenlace se sitúe fuera de la trama narrada: de vuelta a Galilea. El personaje no puede ser atrapado por la clausura. Pide que partamos *desde la memoria y que salgamos de ella* –siempre fingida en algún grado- para entrar de nuevo en la vida, hacia el encuentro personal.

[161] La autenticidad de este *hapax legomenon* en los evangelios (del que se hacen eco las cartas paulinas situándolo en el núcleo de la mística cristiana: Gál 4, 6; Rm 8, 15) fue defendida por JOACHIM JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del NT*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1966), aunque ya había sido destacado por G. SCHRENK, "πατήρ", en *TDNT* (1954). Posteriormente lo han ratificado otros autores como JOSEPH A. FITZMYER, "Abba and Jesus' Relation to God", en R. REFOULÉ (ed.), *À cause de l'évangile*, Paris, Cerf, 1985, 15-38. Los sentidos de la invocación *abbá* y la relación paterno-filial en la cultura judía son explicados por S. GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", 69ss.

8. El amor enseña

8.1. Los encuentros tienen dos o más direcciones

Era necesario un análisis detallado del campo semántico de la enseñanza-aprendizaje en el texto de Marcos para preparar el acceso al tema principal: *el aprendizaje de Jesús*. A lo largo de mi investigación voy a seguir una pista segura que los textos han declarado desde el origen, aunque la historia de su recepción no lo haya hecho patente sino después de dos mil años. Como ya he apuntado, tanto o más relevante que el aumento de las habilidades comunicativas de Jesús o que las variaciones en su programa[162], hoy se hace evidente en el evangelio de Marcos la figura dinámica de los encuentros entre Jesús y sus interlocutores, mujeres y varones. La interacción no puede ser unidireccional, excepto en un mundo mágico o en una representación del poder absoluto; lo cual difícilmente sería atribuible al Jesús de Marcos, quien exhibe su debilidad y la fuerza de los vínculos creados a su paso.

El énfasis otorgado en la exégesis y la teología hecha por mujeres a la relación interpersonal, el cuidado y la comunidad de iguales, permite acercarnos con otra mirada al texto globalmente considerado. En la sección III veremos que todas las relaciones con Jesús pueden resultar tan significativas como su encuentro con la mujer griega (Mc 7, 23 ss.), aunque en distinto grado:

> El encuentro, por su propia naturaleza, denota un proceso mutuo. En consecuencia, afecta a ambas partes, ambas involucradas, incluso aunque la transformación de Jesús por una mujer no sea fácilmente aceptable según algunos lectores [163].

Una lectura comprensiva y holística del evangelio marcano podrá colaborar, una vez realizada, a que la historia de Jesús sea más inteligible. Si participamos del proceso

---

[162] Los estudios recientes sobre el Jesús histórico vuelven a poner de relieve esa dimensión técnica del aprendizaje de Jesús, de acuerdo o en disparidad parcial con el supuesto de un "fracaso" en el programa mesiánico de Jesús, después de su primera etapa en Galilea (biografías liberales de la segunda mitad del XIX), o de su programa apocalíptico en lucha con los jefes religiosos y políticos, según lo expuso ALBERT SCHWEITZER hace ya un siglo. XABIER PIKAZA, en *Hijo de hombre*, cit., analiza cada una de esas etapas con abundante bibliografía. Comentando el dicho de Q, "La Ley y los Profetas fueron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la Buena Noticia del Reino de Dios", PIKAZA reconoce con suficiente certeza que "Jesús ha *cambiado* de proyecto, es decir, ha entendido y vivido el camino del Reino de un modo distinto al de Juan", ibid. 125-126.

[163] INGRID ROSA KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden, Brill, 2000, 1. Vid. la tesis doctoral de PABLO ALONSO, *La mujer que cambió a Jesús*, presentada en la Universidad de Lovaina, en proceso de publicación.

vivido por Jesús como intérpretes capaces de rehacer su propio camino de aprendizaje (sección II), y solo por ese medio, podría responderse desde la experiencia compartida a la pregunta, más bien retórica, de Gerd Theissen: "Uno de los mayores enigmas del evangelio de Jesús es cómo pudo darse esta inversión desde el mensaje del Bautista al de Jesús"; es decir, desde la apocalíptica que anunciaba una catástrofe inminente a la práctica del reinado de Dios en la comunión con una muchedumbre de personas (sección IV)[164]. Hasta ahora, se presuponía que el Espíritu había hecho capaz a Jesús de un aprendizaje extraordinario, en diálogo personal con Dios Padre. Pero nadie había consumado el esfuerzo de recuperar el contenido implícito en esa experiencia interpersonal, ni por devolver su relevancia a las figuras humanas y sociales que le sirvieron de intermediadores.

[164] G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Estella, Verbo Divino, 2002, 152.

8.2. Los dichos de Jesús: una metadidáctica

Si voy un poco más allá del marco textual y del método narrativo, puedo encontrar un referente externo de enorme valor en la *Sofía Iesou*: los dichos jesuanos que fueron tomados por Mateo y Lucas de fuentes propias o que les sirvieron de fuente común a ambos[165].

En ellos encuentro una *pedagogía* de Jesús e incluso una *metadidáctica*: Jesús enseña a aprender a partir de su propia experiencia. El método no es otro que el amor practicado en el servicio al prójimo. Voy a seguir un orden lógico para reconstruirlo, desde su final a su principio:

1a. "¿Acaso puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en un hoyo?" Q 6, 39[166].

1b. "No está el aprendiz sobre el maestro οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον: Una vez se haya perfeccionado *todo* (con sentido colectivo), *serán* como su maestro κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ." Q 6, 40.

1c. "¿Por qué miras la mota que está en el ojo de tu hermano, y no te das cuenta de la viga que está en tu propio ojo?" Q 6, 41.

1d. "¿O cómo puedes decir a tu hermano: "Hermano, déjame sacarte la mota que está en tu ojo", cuando tú mismo no ves la viga que está en tu ojo? ¡Hipócrita! Saca primero la viga de tu ojo y entonces verás con claridad para sacar la mota que está en el ojo de tu hermano" Q 6, 42.

Es necesario subrayar que Jesús está describiendo, en estos dichos y en los siguientes, *su propio proceso de aprendizaje*. A través del evangelio de Marcos encontramos la historia en que se genera y practica esa sabiduría: Jesús procede a "sacarse las vigas de sus ojos" –los prejuicios de una cultura etnocéntrica, patriarcal, subordinante- en cada uno de sus encuentros con otros personajes a lo largo de la narración. Tendré oportunidad de analizarlo en las secciones III y IV.

---

[165] Es bastante probable que Marcos hiciera uso de una o varias colecciones de los dichos (Q), sea a través de la tradición oral, sea por medio de algún escrito, aunque su opción determinada por el género narrativo le hizo seleccionar aquellas que más le interesaban para insertarlas en el orden del relato: parábolas, dichos sobre la comunidad, controversias o breves diálogos (*chrēiai*). He tratado con mayor detalle esta cuestión en los cap. II.1.3 "La inteligencia narrativa de Marcos" y II.3 "Las formas del relato dialógico".

[166] La convención de muchos exegetas, en especial de quienes han reconstruido el texto disponible en una edición internacional, JAMES M. ROBINSON; PAUL HOFFMAN; JOHN S. KLOPPENBORG (eds.); SANTIAGO GUIJARRO (ed. española.), *El documento Q*, Salamanca-Leuven, Sígueme-Peeters, 2002, es denominar y ordenar los fragmentos de Q con arreglo a sus apariciones en el evangelio de Lucas (aunque también aparecen en Mateo). Por lo cual, la cita Q 6, 39 equivale a Lc 6, 39.

Para poder enseñar es preciso aprender: la relación intersubjetiva entre maestro y aprendiz (hermano/a mayor y menor; padre/madre e hijos) no puede ser sustituida por ninguna doctrina. La experiencia personal de la búsqueda es más valiosa que la vanidad de los letrados. Jesús no se limita a demandar que los letrados puristas (*haverim*) dejen de perseguir con sus escrúpulos al pueblo de la tierra (‘*am ha’arets*), sino que comunica una impresión tanto o más profunda: el aprendizaje emocional que debe preceder al acto de enseñar. Esa exigencia nos conduce a los pasos previos.

2a. “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultas esto de (ἀπὸ) los sabios y los listos (σοφῶν καὶ συνετῶν) y se lo revelas a los ingenuos ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις” Q 10, 21

2b. “Venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar. Tomad conmigo el yugo y aprended de mí (μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ) que soy manso y humilde de corazón” Mt 11, 28-29.

3. “Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo (se lo) quiera revelar βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι” Q 10, 22.

El dicho **2.a** reconoce que Jesús no era el poseedor de todos los saberes, sino un aprendiz en grado pleno: un *nepios* abierto, como los niños, al encuentro primigenio con la realidad gratuita de Dios-a en cada persona. La metáfora de la infancia (*paidíon, mikrós*) aparece de muchas maneras en el relato de Marcos (véase infra), para representar las capacidades genuinas de cualquier ser humano y su disposición total a participar en el *con-reinado* de Dios, sin la carga de los prejuicios (casta, género, etnia): las “vigas” que no dejan ver ni tampoco oír.

Más aún. El diálogo entre el Padre y el Hijo es un acontecimiento para ambos, a través del mismo Espíritu de amor. En abierta paradoja, la bendición de Jesús describe *lo que el Padre ha sido “capaz de aprender”*: ha hurtado la sabiduría dada a los sabios y sagaces –en la corriente de la tradición sapiencial, científica, filosófica o teológica- para ofrecérsela a los más sencillos, de quienes Jesús mismo se siente aprendiz (!). Pero tal reversión en el eje de la historia ha ocurrido porque Dios-a ama a los sencillos o no-letrados (νηπίοις), a diferencia de los sagaces intérpretes de la Ley.

En la versión mateana, que incluye un dicho de una fuente propia (**2.b**: Mt 11, 28-29), es todavía más clara la raíz de cualquier enseñanza y/o aprendizaje: la práctica

del amo. Jesús pide a los que soportan la carga odiosa del trabajo en un sistema patriarcal y esclavista que aprendan de quien les ama, no de quien les oprime: "tomad mi yugo" no se leería "sed mis esclavos" (sic), sino compartid conmigo la misión de amar. Es una llamada a compartir el mismo camino y una comunidad vital, en libertad e igualdad: amad, en vez de imitar el odio explotador.

En el centro de ambos dichos (**3**), Mateo ha situado otro, tomado de Q (10, 22): el testimonio de que la fuente de la sabiduría de Jesús sobre el Misterio de Dios es su relación de amor con el Padre, y viceversa. Dios-a conoce la profundidad y las posibilidades del ser humano a través del Hijo amado. No hay otro paso más esencial que éste.

Parafraseando a varios exegetas contemporáneos, "el sorprendente Jesús de Marcos" (Camile Focant, Secundino Castro) nos ayuda a comprender sus dichos (en el documento Q y otras fuentes: L, M) sin imponer el propio punto de vista. La igualdad vivida gracias a la comunidad interpersonal no es incompatible, en modo alguno, con una relación de enseñanza y aprendizaje entre maestro y aprendiz, hermano mayor y menor, padre o madre e hijos/hijas, compañeros o "pares más capacitados" que intercambian sus roles (aprendices-maestros)[167]. Esto ha sido posible porque la superación de la inequidad entre las personas no era solo un supuesto teórico, ni el producto suficiente de un mandato jurídico, sino la familiaridad que genera el amor, gracias a nuevos prototipos en la práctica social.

[167] Esta faceta del aprendizaje con "pares más capacitados", con quienes también se produce una "zona de desarrollo próximo", es tratada por IGNACIO POZO, *Aprendices y maestros*, Madrid, Alianza, 1996. "La cooperación entre aprendices con conocimientos previos heterogéneos beneficia por supuesto a los de menor rendimiento inicial, pero, en contra de lo que pudiera pensarse, y de lo que muchos maestros creen, no perjudica a los más dotados, sino al contrario" ibid. 329.

II. El relato de un aprendiz: Estudio del texto

1. Marcos, primer escritor

El primero en hacerse cargo de la vida de Jesús, a partir de un conjunto de tradiciones orales, no debió de ser Marcos, sino uno, algunos o muchos de los testigos y profetas que recorrían las iglesias para compartir los testimonios, propios y ajenos, acerca de Jesús. Sin embargo, Marcos fue el primero en elaborar una historia coherente con una parte de ese corpus oral, a diferencia de Pablo, quien prefirió no hacerlo; de Pedro, el cual no debió necesitarlo; y del documento Q, si existió efectivamente como un manuscrito o la reunión de varios de ellos, puesto que sus redactores no se preocuparon mucho de tal orden. Aunque Q, según las hipótesis vigentes, hubiera establecido una secuencia entre algunos hechos (Juan Bautista, bautismo de Jesús, sermón del monte/llano, sanación del hijo del centurión, etc.), Marcos construyó una historia completa por primera vez.

De tal modo, tuvo la oportunidad de aprender con Jesús, a una distancia mayor que los Doce aprendices, sobre quienes he tratado en la sección I. A diferencia de ellos, desde una perspectiva abarcante, pudo reconocer que las relaciones interpersonales tuvieron un efecto en la vida de Jesús, además de en sentido contrario. Lo que compuso con esos materiales no fue tanto una biografía, sino un relato breve (*nouvelle*), con un perfil fácil de entender por la audiencia en el marco de la asamblea donde era actuada.

1.1. Cronología y crítica textual

1. Diacronía desde la raíz

Digamos para comenzar que la historia del texto escrito por Marcos no debería confundirse con una cronología de las tradiciones que lo integran. Durante demasiado tiempo hemos sufrido una deformación historicista en el estudio del evangelio, que arrastraba a destruir la superficie en busca de un *Ur-Text*: la escritura originaria. Esa perspectiva ha llegado a su extremo durante la fase más reciente de la investigación, que ha pasado su tiempo intentando clasificar los dichos de Jesús, por medio de una criteriología razonada, como auténticos e inauténticos; originales, manipulados, inventados; creados por los apóstoles después de la Pascua, por la comunidad Q o por las comunidades donde se escribieron los evangelios.

No es que tales esfuerzos hayan sido vanos. Es que no han tenido en cuenta tres premisas básicas, que ni son impuestas por un prejuicio dogmático, ni tampoco son exigidas por un modelo excluyente de análisis.

La primera, que *la memoria sobre Jesús no podría prescindir de la memoria de Jesús*. De hecho, la *Third Quest* ha ofrecido una información muy valiosa acerca del contexto genético en que se formó Jesús, tanto de la economía, la sociedad y la cultura de su tiempo, como del universo simbólico que se había ido gestando en el judaísmo postexílico, hasta producir un amplio caudal de literatura intertestamentaria, entre los siglos IV a.C. y I d.C. No es humanamente posible, sin otras fuentes directas, reducir la memoria de Jesús a una figura apocalíptica, como pretendió Schweitzer, ni a una sabiduría filosófica o esotérica, como nos han contado desde apenas hace dos décadas. Prácticamente todos los dichos y relatos transmitidos por los evangelios son *plausibles* en su contexto. Pero algunos son más plausibles que otros; es decir, que la *memoria de Jesús* forma parte de dicho contexto y lo hace pertinente en mayor o menor grado, puesto que hubo de interpretar las tradiciones que recibió.

Segundo, la historia de Jesús no consiste solamente en una biografía de base retórica que se limita a la exaltación del personaje, ni tampoco en un relato de aventuras sin referente real. Aunque la intención de quienes redactaron los evangelios fuera exaltar a un héroe, la abundancia de dichos y hechos procedentes de la tradición oral

sobre Jesús no les permitían allanar sencillamente el perfil de una personalidad compleja o hacer plano un personaje *redondo*.

Si concentro mi investigación en el relato construido por Marcos no es solo por ser el primero en su género, sino porque el redactor adoptó un punto de vista *intradiegético*, con la intención de comprender lo más profundamente posible a esa persona que se había revelado de manera singular durante su camino, a través del conflicto con los jefes políticos y religiosos, hasta su resurrección. Gracias a la modalidad del discurso narrativo, en muchos aspectos anticipador de recursos que se han hecho comunes durante la modernidad, tenemos disponible como lectores el esquema de un *aprendiz virtual* que se funda en el aprendizaje de Jesús, tal como es relatado. Jesús cambia, de modo visible, en relación con las personas y en su contexto de interacción social. Podrá comprobarse minuciosamente a través del análisis del relato marcano. En consecuencia, *los dichos y los hechos de Jesús pueden disponerse en una secuencia diacrónica, dentro de la propia historia*, antes que elucubremos acerca de su destino como materia tradicional, entre una comunidad y otra, una generación y la siguiente. Veremos lo que esto puede significar, más adelante, cuando me centre sobre los criterios de selección usados por Marcos.

Tercero, las tradiciones que están en el fondo de los evangelios, comenzando por Marcos, tuvieron una vida y un marco específico de comunicación, que no consiste en una serie de textos escritos, ni en arameo ni en griego, sino en la transmisión de una *fuerza ilocutiva* que obtiene su sentido de la cultura oral. Las tradiciones orales sobre Jesús no son sagas, ni cuentos maravillosos, sino actos de habla que desafían al orden establecido y reinterpretan los símbolos que componían el mundo de la vida común, comenzando por la memoria de sus encuentros (sanaciones, exorcismos). Incluso las parábolas son metáforas que describen *lo que está ocurriendo* en la interacción y lo que *están construyendo* unas relaciones interpersonales que los evangelios fueron los primeros en *reconstruir*. El marco global de esas relaciones es un diálogo actual con el Misterio, de manera que los cambios en las actitudes de los personajes y los cambios en las estructuras sociales no pueden ser separados de las transformaciones operadas por Jesús y los *interagonistas* sobre la imagen de Dios-a.

El resultado de aplicar esas tres premisas no creo que sea –no es mi intención- la propuesta de una nueva biografía de Jesús. A mi modo de ver, justifican la demanda de validez que sigue planteando, después de dos mil años, el evangelio de Marcos. Se trata,

como ya dije, del primer fruto y, durante mucho tiempo, ejemplo único de una Historia oral cuyos agentes fueran las víctimas y los perseguidos en un conflicto totalmente desproporcionado, entre el Imperio y una red de asambleas cristianas integradas, en su mayoría, por personas sin voz ni voto en sus respectivas ciudades. Marcos pretende recuperar la memoria de Jesús, a partir de la memoria sobre Jesús; intenta disponer los testimonios, hechos y dichos, de la tradición oral en una secuencia lógica, con algún sustento en la memoria sobre el conjunto (sumarios transmitidos por testigos supervivientes); y se esfuerza por recomponer el drama y el dialogismo de las situaciones donde dichos y hechos eran coherentes, en tanto que acciones comunicativas.

Así pues, la cronología del evangelio de Marcos no debería reducirse a una estratigrafía de las tradiciones; una empresa hipotética en extremo, que da lugar a continuas polémicas sin solución. Por poner un ejemplo, las predicciones de Jesús acerca de la destrucción del Templo y su sistema, que están en la base de Mc 13[168], podrían referirse tanto al amago que hizo Calígula de erigir su estatua en el lugar santo (Mc 13, 14-20; cfr. Dn 9, 27; 12, 11), como a las disputas por el control del Templo entre las guerrillas judías, que narra Josefo con todo tipo de pormenores[169]; pero también a la destrucción simbólica del ámbito de la Promesa hecha a Israel y a su desolación por la violencia generalizada. Todavía antes, nos es conocido, por medio de

[168] Vid. JUAN MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid, Cristiandad, 1987, y JOACHIM GNILKA, *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998, 171-175; además de los comentarios respectivos de MATEOS/CAMACHO y de GNILKA al evangelio de Marcos. La exégesis reciente ha descubierto en Mc 13 "la reelaboración de un texto apocalíptico preexistente […] Su composición estuvo motivada por un peligro grave y surgió probablemente en ambientes judeo-cristianos" ibid. 172. La segunda parte del discurso se refiere a este peligro, que podría ser el plan ideado por Calígula para colocar en el Templo una imagen del César, o el ambiente de violencia previo a la guerra judía, que provocó el asesinato de Santiago "el hermano del Señor" (o ambos motivos, como es propio de los Apocalipsis, en una serie que concluye con una profecía del fin del mundo). En la tercera parte, Marcos convierte este escenario en una Revelación del Hijo del hombre glorioso como Señor de la Historia y una llamada a la vigilia escatológica, en unos términos que se repiten en la oración de Getsemaní (o proceden de ella). Las primeras iglesias son fortalecidas por el Espíritu para soportar la persecución con el testimonio de Cristo y para "no dejarse engañar" por falsos mesías que preparan un paroxismo violento con el fin de conquistar el poder. Tan falso como el mesianismo de Simón ben Giora debía de parecerles a los cristianos del momento la conclusión de FLAVIO JOSEFO acerca de la mesianidad de Vespasiano. No solo trata a Vespasiano como al individuo del que se decía que triunfaría por la guerra y pacificaría la *oikoumene* (BJ III §§ 400-402; VI §§ 312), sino que se hace eco del anuncio de su victoria y de su ascenso al trono imperial como un *euaggelion* (BJ IV §§ 618-620.656).

[169] Vid. ADELA YARBRO COLLINS, "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36. Las dos alusiones de Mc 13 a los "falsos mesías" (ambas vinculadas con guerras 13, 5-7.21-23), que emparedan otros dichos intermedios, es difícil que tengan un contexto más oportuno que los años 66-70, cuando al menos tres se disputan con extrema violencia el control del Templo.

Flavio Josefo y Filón[170], el conflicto que provocó Pilatos a causa de su empeño en situar los emblemas del César en el Pórtico del Templo, el cual podría datarse alrededor del tiempo en que Jesús comenzó su vida pública.

Probablemente, las predicciones del discurso puesto en boca de Jesús se refieran a *todos* estos sucesos, a través de la vida de las comunidades que los sufrieron y los transmitieron. El primero de los contextos sería casi contemporáneo de Jesús, por lo que podrían serle atribuidas las primeras referencias a una amenaza latente (Mc 13, 14-23): una cita implícita de Dn 9 y 12.

Lo más lógico y primordial sería que los símbolos apocalípticos fueran reinterpretados por la memoria de Jesús, con un sentido que hoy cuesta percibir[171]. La denuncia de Jesús, contra la violencia sacralizada y contra las rivalidades que se disputan la posesión del Templo, es coherente con su apelación a la no-violencia (frente a cualquier guerra Mc 13, 5-8), la resistencia en el testimonio (frente a cualquier persecución Mc 13, 9-13; cfr. Lc 17, 22-37) y la esperanza escatológica, por medio de otro tipo de metáforas: la maduración de la higuera (Mc 13, 28-29); la vigilia de los servidores que se ocupan de su trabajo (Mc 13, 33-37; en línea con Mc 10, 42-45), en vez de enajenarse con la *libido dominandi* del imperio y sus rivales.

Aunque comparto la exégesis de Juan Mateos y Fernando Camacho, así como la tesis reciente de James Crossley sobre la cronología de Marcos, quienes investigan las posibilidades de una elaboración temprana[172], habría que plantearse seriamente la superfluidad de un evangelio *escrito*, como tal, cuando los testigos aún estaban a mano y, sobre todo, cuando las comunidades de la generación apostólica ejercían un control suficiente sobre sus distintos géneros de transmisión. Los argumentos de Crossley,

---

[170] Alrededor del comienzo de la vida pública de Jesús, la multitud reunida para la fiesta reacciona contra los estandartes (el águila del César) introducidos por Pilato en Jerusalén (aprox. 26-27 d.C). Se echan al suelo delante de los soldados y desnudan su garganta "diciendo que preferían morir antes que admitir algo en contra de sus sabias leyes", es decir, un acto de idolatría (JOSEFO, BJ II, 169-174; AJ XVIII, 3, 1, #53-59). FILÓN nos ha relatado el mismo suceso aunque desde una perspectiva distinta, para destacar la actitud violenta de Poncio Pilato y dejar constancia de que Tiberio intervino –a diferencia de Calígula, posteriormente- para que se respetasen las costumbres judías y los estandartes (o escudos con inscripciones, según FILÓN) fueran depositados en el templo del emperador en Cesarea (FILÓN, *Embajada a Gayo*, XXXVIII # 299-305).

[171] BRUCE J. MALINA pide lo mismo, "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13", *BTB*, 32 (2002), 49-59: recuperar la perspectiva contemporánea en su contexto social. Pero prefiere utilizar como análogo del "movimiento de Jesús" la ideología de los ayatollahs en Irán, antes que otras formas de milenarismo no-violento (p. ej. Gandhi en la India).

[172] Vid. JAMES G. CROSSLEY, *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, Londres, T & T Clark, 2004.

como colofón de la *Third Quest*[173], subrayan el contexto palestinense y judío de la interpretación ofrecida por los dichos de Jesús sobre la Torá. Pero el modo en que se transmitieron no fue, en absoluto, un corpus legal, ni tampoco una Misná cristiana.

Dado que las tradiciones orales siguieron influyendo sobre los textos escritos, como defiende James Dunn, podría señalarse un *terminus ante quem* para la redacción final de Marcos, a partir de un estado magmático, sin que sea determinable cuándo comenzó a escribirse. Como he sugerido, las tradiciones actualizan los actos de habla jesuanos, por muy revestidos que aparezcan de sentidos sucesivos. En el evangelio de Marcos, al menos, no caben otros dichos que los coherentes con la historia densa y breve que nos relata.

El marco narrativo donde se inserta el discurso de Jesús acerca del futuro, escrito según las convenciones del género apocalíptico (una revisión histórica en forma de profecía y una escatología sobre el fin del mundo), aunque sea para subvertirlas, no es otro que la profecía jesuana acerca de la destrucción del Templo (Mc 13, 2), el cual se había convertido desde su erección en espacio disputado entre las élites, el imperio y los falsos mesías.

Sin embargo, el texto no da detalles sobre el desenlace de una guerra, desde luego no acerca del triunfo de las legiones romanas; sino que traza algunas imágenes que aluden a su transcurso y a la violencia que anida en el Templo, a semejanza de la crisis descrita por Daniel (Mc 13, 14-23; Dn 12, 1). La urgencia en la llamada a huir de Judea, dirigida a los judeocristianos, tendría mucho sentido si fuera contemporánea. Queda la duda sobre a qué se refiera la conclusión profetizada en la parábola de los viñadores: "¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y destruirá a los labradores y

[173] "[…] if Mark really does show no signs of the Biblical Torah being challenged […such as food laws and Sabbath…] then a date for Mark before the fifties could reasonably be suggested, i.e., a date before the challenges to the biblical Torah found, for example, in Paul's letters. But is it possible to go earlier than this? Acts certainly tells us that were Christians no longer observing some aspects of the biblical Torah in the forties and some scholars have suggested tha this may even be an issue in the thirties in light of the activities of Stephen and the 'Hellenists' and also in the light of Paul's conversion/call" ibid., 125. Me parece que hay dos problemas/soluciones de fondo en ese comprensible deseo de retroceder hasta el origen: 1) que el origen es Jesús mismo, junto con las tradiciones orales a que sus palabras y hechos dan lugar; 2) que la plausibilidad del contexto judío en que Jesús está plenamente inserto no puede cegarnos ante la evidencia del desafío planteado por sus palabras y hechos al sistema de lo sagrado en su totalidad, al mismo tiempo que afirmaba su fidelidad al corazón de la Torá (Mc 12, 28-34). Por el contrario, una búsqueda del origen que concluyera en la afirmación del caos me parece una soberana pérdida de tiempo: "This now leaves a chaotic view of the transmission of Markan traditions, a combination of literary and oral traditions, mixed with tradition that underwent very little secondary editing, perhaps recorded in writing by an eyewitness inmediately after the event [?], and traditions of full-blown creative writing" CROSSLEY, "Conclusions", ibid., 210. Para salir del caos era necesario estudiar los procesos de la tradición oral… y no crear más confusión de la que hay en el hecho mismo.

entregará la viña a otros" Mc 12, 9. El texto se diferencia de su adaptación por Lucas, quien describió el asedio y la caída de Jerusalén (Lc 21, 20-23), entre los años 69 y 70. También se distingue del texto mateano, que reproduce a Marcos con el añadido de dos dichos procedentes de Q (Mt 14, 26-28) y una precisión redaccional (Mt 24, 29a), para aplazar el cumplimiento de la profecía y de la *parusía* subsiguiente a otro futuro, otra ocasión. Ambos conocían bien el desenlace de la guerra, para interpretarlo de un modo u otro.

Tanto Lucas, como Mateo en mayor medida, cayeron en el desliz teológico de achacar la destrucción y arrasamiento de Jerusalén, con toda su crueldad (hasta hacerla polvo: Q 20, 18), a una venganza divina por causa del homicidio perpetrado contra Jesús por los jefes (o por el pueblo en su conjunto, según la funesta versión de Mt 27, 25), al presentar los hechos consumados en forma de profecía (comentarios *ex eventu*: Lc 20, 18 Q, con más claridad Mt 21, 41).

La profecía en el relato de Marcos (Mc 12, 9), sea cual sea su autoría, *solo amenazaba el dominio de los jefes*. Por tanto, la destrucción material del Templo y el arrasamiento de la ciudad de Jerusalén podrían ser el término *ante quem*[174]. Aun así, no es posible determinarlo por completo, como reconoce van Iersel[175].

A mi modo de ver, la interpretación más plausible con respecto a la redacción de Marcos es la que reconoce al texto la mayor coherencia posible. La propuesta de un mesianismo pacífico y la revisión de los símbolos sobre el reinado divino en términos de libertad y corresponsabilidad humanas, a todo lo largo del relato y, todavía más, en las escenas de Jerusalén (prólogo, Pasión y Resurrección), es su *piedra angular*. Y su portador es el eje del relato. En sentido diverso, la destrucción de Jerusalén como un signo de la *divinidad plenipotenciaria* fue una imagen cautivadora para la apocalíptica judeocristiana, como puede comprobarse en los libros apócrifos de Baruc y el IV de Esdrás; así como en las versiones de Lucas y Mateo, por contraste con Marcos. El texto de Juan ni siquiera alude a esos hechos.

---

[174] Una argumentación similar es ofrecida por GNILKA, *Marcos*, II, como también LAGRANGE, MARTIN HENGEL y, recientemente, BAS M. VAN IERSEL, *Mark: A Reader-response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998), 42-49.
[175] IERSEL, *Mark*, 49.

2. Crítica textual: ¿un evangelio secreto?

La reconstrucción propuesta por Helmut Köster [176] ha sido la más aceptada, durante las dos últimas décadas, entre las hipótesis de la crítica textual sobre los manuscritos conocidos del relato de Marcos, incluyendo las fuentes hipotéticas que subyacen a Mateo y Lucas, así como los dos fragmentos de un *Evangelio secreto de Marcos*, ambos citados por Clemente de Alejandría en su *Carta a Teodoro*[177]: 1) post Mc 10, 34, entre el tercer anuncio de la Pasión y la petición de los hermanos Zebedeos [178]; 2) post Mc 10, 46, a la entrada de Jericó, un suceso con tres compañeras de Jesús [179].

---

[176] HELMUT KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, 273-303.

[177] La *Carta a Teodoro* se basa en el único testimonio de un manuscrito del s. XVIII, escrito a tinta sobre las tres hojas finales de las cartas de Ignacio de Antioquía en una edición impresa del s. XVI, conservado en la biblioteca del monasterio greco-ortodoxo de Mar Saba (Haggios Sabbas), cerca de Jerusalén. Fue descubierta por MORTON SMITH en 1958, quien entre otros temas estaba especializado en CLEMENTE alejandrino. "Smith was there as a guest of the Partriarch of the Greek Orthodox Church in Jerusalem studying the manuscript collection of the monastery. His project was to search all printed books — as opposed to handwritten manuscripts — for manuscripts hand-copied into them. The results of his search published in the Greek Orthodox Patriarchate journal *Nea Sion* listed Clement's letter as manuscript #65", CHARLES W. HEDRICK, NICOLAOS OLIMPIU, *Secret Mark, The Fourth R*, 13, 5 (sep.-oct. 2000).
Las fotografías que hizo entonces le permitieron editarlo, años más tarde, M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard UP, 1973. En 1975 comenzaron las primeras acusaciones de falsificación, que han sido recientemente renovadas por un abogado forense y un especialista en liturgia. Además de responder a las críticas, SMITH dio las referencias necesarias a quienes desearan consultar el libro: un grupo de investigadores (David Flusser y Shlomo Pines, ambos de la Hebrew University de Jerusalén, el Archimandrita Melitón del Patriarcado, y G.A.G. Stroumsa, estudiante de Harvard) viajaron a Mar Saba. Después, el libro con su tesoro desapareció, aunque otros investigadores le han seguido los pasos hasta conseguir fotografías en color (HEDRICK y OLIMPIOU, ibid.). Para entonces, ya se habían publicado varios estudios sobre él, y hasta los mismos monjes pudieron consultar el texto para comprobar la ambigüedad que anunciaba el propio CLEMENTE, por cuya causa había permanecido *apócrifo*. Vid. F. F. BRUCE, *The 'Secret' Gospel of Mark*, Lección "Ethel M. Wood" en la Univ. de Londres (11-2-1974), Londres, The Athlone P., 1974, 1-20.

[178] και ερχονται εις βηθανιαν και ην εκει μια γυνη ης ο αδελφος αυτης απεθανεν· και ελθουσα προσεκυνησε τον ιησουν και λεγει αυτως υιε δαβιδ ελεησον με· οι δε μαθηται επετιμησαν αυτης και οργισθεὶ ο ιησοὺ απηλθεν μετ αυτης εις τον κηπον οπου ην το μνημειον· και ευθυς ηκουσθη εκ του μνημειου φωνη μεγαλης και προσελθων ο ιησους απ εκυλισε τον λιθον απο της θυρας του μνημειου· και εισελθων ευθυς οπου ην ο νεανισκος εξετεινεν την χειρα και ηγειρεν αυτον· κρατησας της χειρος· ο δε νεανισκος εμβλεψας αυτω ηγαπησεν αυτον και ηρξατο παρακαλειν αυτον ινα μετ αυτου η· και εξελθοντες εκ του μνημειου ηλθον εις την οικιαν του νεανισκου· ην γαρ πλουσιος· και μεθ ημερας εξ επεταξεν αυτω ο ιησους· και οψιας γενομενης ερχεται ο νεανισκος προς αυτον· περιβεβλημενος σινδονα επι γυμνους και εμεινε συν αυτω την νυκτα εκεινην· εδιδασκε γαρ αυτον ο ιησους το μυστηριον τὴ βασιλειας του θεου· εκειθεν δε αναστας επεστρεψεν εις το περαν του ιορδανους
CLEMENTE, *Carta a Teodoro*, 51-66.
La trad. inglesa de MORTON SMITH dice así: "And they come into Bethany. And a certain woman whose brother had died was there. And, coming, she prostrated herself before Jesus and says to him, 'Son of David, have mercy on me.' But the disciples rebuked her. And Jesus, being angered, went off with her into the garden where the tomb was, and straightway a great cry was heard from the tomb. And going near, Jesus rolled away the stone from the door of the tomb. And straightaway, going in where the youth was, he stretched forth his hand and raised him, seizing his hand. But the youth, looking upon him, loved him and began to beseech him that he might be with him. And going out of the tomb, they came into the house of the youth, for he was rich. And after six days Jesus told him what to do, and in the evening the youth comes to him, wearing a linen cloth over his naked body. And he remained with him that night, for

La propuesta de Köster se basa, más que en los fragmentos, sobre la información proporcionada por Clemente Alejandrino acerca de la vida y la actividad redactora de Marcos. Según Clemente, Marcos había escrito su evangelio en Roma, en compañía de Pedro, pero no utilizó todas las tradiciones disponibles, sino aquellas que pudieran servir a quienes iban a ser instruidos. Cuando viajó a Alejandría, Marcos llevaba consigo sus notas y aun las de Pedro, de forma que pudo componer un "evangelio espiritual", a partir del anterior, mediante la adición de unas pocas historias y, sobre todo, la interpretación simbólica de todos los dichos y hechos, "como un mistagogo" (*Carta a Teodoro*, 15-30). No es difícil reconocer la estructura de los escritos de Clemente y su comprensión focal del camino de aprendizaje cristiano desde una perspectiva escolar, en estadios sucesivos: el pedagogo, que corresponde al evangelio canónico de Marcos; el espiritual, que es reservado a unos pocos gnósticos, guiados hasta el conocimiento de los "grandes misterios" (αναγινώ κομενον πρὸ αυτοὺ μονοὺ τοὺ μυουμενοὺ τα μεγαλα μυστηρια, ibid. 30). Por eso debía permanecer *apócrifo*; pero fue secuestrado e interpolado por Carpócrates, varias generaciones antes.

Sellew[180] ha resumido la propuesta de Köster en el siguiente árbol:

Jesus taught him the mystery of the Kingdom of God. And thence, arising, he returned to the other side of the Jordan".

[179] και ησαν εκει η αδελφη του νεανισκου ον ηγαπα αυτον ο ιησους· και η μητηρ αυτου και σαλωμη· και ουκ απεδεξατο αυτας ο ιησους·

CLEMENTE, *Carta a Teodoro*, 68-70. Según M. SMITH: "And the sister of the youth whom Jesus loved and his mother and Salome were there, and Jesus did not receive them".

[180] P. SELLEW, "Secret Mark and the History of Canonical Mark" en B. A. PEARSON, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress, 1991, 242-257.

[Tradiciones orales = Q^n]	
. .	
Marcos original (Ur-Mc) (sin 6, 45 – 8, 26 [ó 27])	
↓↓	
Marcos aumentado (Marcos original + Mc 6, 45 – 8, 26)	Lucas (sin esa sección)
↓↓	
Marcos secreto (añade Mc 4, 11; 7, 32-36; 8, 22-26; 14,51-52 y los dos fragmentos citados por Clemente)	Mateo (sin añadidos)
↓↓	
Marcos canónico (Mc-canon: sin los dos fragmentos)	Marcos carpocratiano

Hay alternativas posibles al esquema de Köstler. En primer lugar, es probable que Lucas prescindiera del camino de Jesús por tierra extranjera, con tal de evitar las duplicidades en la multiplicación de los panes y el viaje en barca, como argumenta Sellew. Además, parece que deseaba mantener la unidad de un solo viaje a tierra extranjera (al otro lado del lago: el endemoniado de Gerasa Lc 8, 22-39) y de una mítica, larguísima subida a Jerusalén (Lc 9, 51 – 19, 27), en cuyo recorrido Lucas incluye la mayoría de los dichos procedentes de Q y de sus fuentes propias (L). Junto con el bloque Mc 6, 45 – 8, 26, Lucas también ha borrado la subida a Cesarea de Filipo con los aprendices (Mc 8, 27), junto con la curación en Betsaida. De tal modo, elimina las huellas de otros viajes a tierra extranjera, excepto uno: el encuentro con el endemoniado de Gerasa (Lc 8, 26-39). En suma, Lucas decide simplificar la compleja realidad de las tradiciones que tiene entre manos, de otro modo que Marcos, para presentarnos acciones únicas y significativas, como intentaría hacer un historiador de su época.

Sin embargo, debió de conocer el mismo texto que nosotros, o muy similar, puesto que evoca algunos de los datos contenidos en las elipsis que realizó, para intentar su peculiar fusión: “Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, hacia una ciudad llamada

Betsaida (Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν **κατ' ἰδίαν** εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά)" Lc 9, 10. De tal manera, en Betsaida introduce la *única liturgia* multitudinaria de su evangelio, que correspondía a una secuencia anterior en el relato de Marcos: "Veníos [conmigo] aparte, a un lugar solitario, para descansar un poco (δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ **κατ' ἰδίαν** εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον)" Mc 6, 31ss.. Precisamente las dos referencias del viaje a Betsaida servían de marco inclusivo en el relato de Marcos (el primer intento, frustrado Mc 6, 45 ss. – el segundo, consumado Mc 8, 22 ss.) a toda la sección *excluida* por Lucas. Lo que Marcos reconstruye simbólicamente, con un hilo común: la perseverancia de Jesús en su intento de *pasar a la otra orilla* y reunir ambos pueblos, judíos y gentiles (como en Betsaida: judíos mezclados con gentiles), carecía de sentido en el programa narrativo de Lucas.

Por el contrario, estoy de acuerdo con Sellew y con Joel Marcus en que la sección Mc 6, 45 – 8, 26 no sería prescindible en ningún esquema previo del evangelio marcano (Ur-Mc) que imagináramos, desde que fue formado de la tradición oral:

> La presencia de la sección en [Ur-Mc] se confirma por su importancia crucial para desarrollar un aspecto central de la trama marcana: el tema de la incomprensión creciente que afecta a los discípulos (Mc 6, 52; 7, 18; 8, 14-21), la cual aparece de muchas maneras en el evangelio (p.ej. 4, 13; 14, 68). La presencia de ese tema clave, desde el principio [del relato] es mucho más plausible que su introducción en un estadio tardío [del texto][181].

Tampoco me parece demostrable que Mc 4, 11 sea un añadido alejandrino (por alusión a un rito autóctono de iniciación) al Ur-Mc, puesto que Lucas hace uso de él con pequeñas variantes (Lc 8, 10), mientras que Mateo lo amplia (Mt 13, 11-12, con un dicho Q). "A vosotros se os ha dado **el misterio del reinado** de Dios (ὑμῖν **τὸ μυστήριον** δέδοται **τῆς βασιλείας** τοῦ θεοῦ); pero para ellos, los de fuera, todo sucede en parábolas". No era en absoluto necesario recurrir a los ritos gnósticos de Alejandría para explicar el uso del término *mysterion*, ya que había sido introducido en la literatura apocalíptica intertestamentaria y en los LXX, por medio de la espiritualidad persa, como se muestra en el libro de Daniel (2, 19.28.29.30, etc.). "El secreto (aram. rāzāʰ רָזָה, del persa *raz*) le fue revelado a Daniel en una visión nocturna (bəḥezwāʾ ḏî-lêlyāʾ בְּחֶזְוָא דִי־לֵילְיָא), por lo cual Daniel bendijo al Dios del cielo" Dn 2, 19 (trad. gr. LXX, τῇ νυκτὶ

[181] MARKUS, *Mark 1-8*, 50.

τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως ἐξεφάνθη "por la noche se manifestó **el misterio del reino**").

Lo que resulta más verosímil es que Mc 4, 11 (al igual que Mc 13, 14, cfr. Dn 12, 1) sea fruto de la redacción marcana, a partir de la tradición oral, dado el contraste pintoresco entre una cita implícita de Daniel sobre el *secreto apocalíptico*, y la textura del mundo cotidiano que representan las parábolas, mucho mejor accesibles para los *nepioi* que para los "sabios e inteligentes".

Marcos nos está proponiendo dos niveles de lectura: una centrada en la revelación de la persona de Jesús; otra en el contenido evidente de las parábolas. Sin embargo, la audiencia actual puede recuperar la coherencia dinámica entre una y la otra, gracias al sentido intrínseco de las parábolas y de toda la sabiduría de Jesús. *La semilla en crecimiento* simboliza el desarrollo experimentado por quien habla, pero también representa la forma del existir humano, en armonía con el ser vivo de Jesús, de modo que podamos participar de su vida, como él de la nuestra. El sentido más profundo solo puede ser captado a través de una *metáfora viva*. De hecho, la voz propia de Jesús –por contraste con la impostación anterior- vuelve a escucharse justo después, mientras corrige a ese grupo supuestamente esotérico de aprendices, quienes no parecen enterarse de nada (Mc 4, 13).

Si vuelvo revisar el árbol crítico del texto, me encuentro con otras dos unidades, Mc 7, 32-36 y 8, 22-26 (las sanaciones del sordo en tierra pagana y el ciego de Betsaida, respectivamente), que Köstler atribuye al ambiente cultural alejandrino, por hacer uso de gestos y elementos casi mágicos (la saliva y el soplo; la visión en dos tiempos). Sin embargo, tales símbolos están presentes en la tradición bíblica, concretamente en el libro del Génesis: el barro originario, el soplo de la vida; los dos tiempos de la primera creación: la humanidad e Israel. Además, ambas unidades son recogidas en forma abreviada por Mateo (Mt 9, 32-33; 9, 27-31); no es probable que correspondan a un estado posterior. En Mateo, la primera de ellas duplica otro milagro con un mudo según Q (Mt 12, 22; Lc 11, 14-15), el cual sirve de pretexto a una maldición de los jefes contra Jesús/Belzebú, despreciado por sus actividades chamánicas (Q 11, 15; cfr. Mc 3, 22). Para evitar todas esas duplicidades, Lucas prescindió de la sección entera.

Al hacerse cargo de otra escena marcana, dentro de la secuencia Mc 6, 45 – 8, 27, Mateo repite, en forma de doblete, un desafío que sus oponentes plantean a Jesús, cuando le piden un signo (*del cielo* Mc 8, 11; Mt 16, 1), mientras que Lucas solo inserta

la versión que procede de Q (Lc 11, 17.29; Mt 12, 38). Pues bien, si me fijo en la redacción de esos dichos, tan semejantes (uno de Marcos, otro de Q), puedo distinguir otra huella más del "corte" practicado por Lucas sobre la sección Mc 6, 45 – 8, 27. Además de tomar "Betsaida" como referente, al fundir las dos liturgias multitudinarias en una sola y evitar aquel viaje a la otra orilla (el reino de Filipo), también ha fusionado el lenguaje de ambas fuentes, Marcos y Q:

"Maestro, queremos ver un signo hecho por ti" Mt 12, 38.

"Otros, *poniéndolo a prueba, pedían de él un signo del cielo* (ἕτεροι δὲ **πειράζοντες σημεῖον** ἐξ **οὐρανοῦ** ἐζήτουν **παρ' αὐτοῦ**)" Lc 11, 17

"Y salieron los fariseos y comenzaron a discutir con él, mientras le pedían un signo del cielo, con tal de ponerle a prueba (ζητοῦντες **παρ' αὐτοῦ σημεῖον** ἀπὸ τοῦ **οὐρανοῦ**, **πειράζοντες** αὐτόν)" Mc 8, 11.

Por fin, el único testimonio textual que resta acerca de un estadio intermedio entre **Ur-Mc** y el texto canónico de Marcos (**Mc-canon**), tal como lo conocemos, sería el personaje del joven envuelto en una sábana, quien escapa desnudo entre las manos de los sicarios enviados por el sumo sacerdote para apresar a Jesús (Mc 14, 51). En otro capítulo de la presente investigación se comprobará que esa figura tiene un sentido simbólico por sí misma, perfectamente integrado en el relato: la anáfora de la resurrección. Así pues, ¿lo consideramos suficiente para defender que el *Marcos apócrifo* del que habla Clemente al presbítero Teodoro fuera el antecedente directo del evangelio canónico? ¿O los dos fragmentos citados serían más bien un desarrollo posterior, característico de las iglesias de Alejandría, que pretendían llenar los vacíos y homologar el texto de Mc-canon, a su peculiar manera?[182]

Clemente responde a Teodoro acerca de un evangelio manipulado por los seguidores de Carpócrates, quienes habían tramado la figura de *Jesús homosexual*, como se deduce del fragmento: "desnudo el uno y desnudo el otro". En la cultura helenística de Alejandría tal invento no sería fruto de ninguna perversión, sino de las costumbres establecidas y elogiadas por varias generaciones de bibliotecarios y

[182] De hecho, el fragmento no encaja en la estructura del relato marcano, al menos en el estado con que lo transmite CLEMENTE. No es coherente que Jesús se apresure en subir a Jerusalén, mientras anuncia por tercera vez la conspiración que lo va a asesinar, junto con su resurrección, para concluir regresando a las orillas del Jordán (*Carta a Teodoro*, 65). Parece que CLEMENTE lo cita de memoria, puesto que insiste en que su difusión había sido causa de problemas. Sin embargo, no es en absoluto inverosímil que el relato de la resurrección de Lázaro se hubiera difundido a través de la tradición oral a la iglesia alejandrina, quizás a través de Marcos; ni tampoco que la estancia de Jesús en Betania fuera relatada entre otras tradiciones que corresponden a la última etapa de su vida pública, antes de la Pasión.

filólogos como un signo de distinción en la educación de los jóvenes, lectores de Platón y las biografías de Alejandro. A estas alturas, podríamos –y deberíamos- reconocer que la perspectiva sobre la homosexualidad, la cual no es del todo ajena a ninguna cultura, depende de valores contingentes y explicables en cada contexto. Si fuera desconocida por el judaísmo, el cristianismo europeo o el legalismo islámico, no la habrían prohibido.

De hecho, todas las extensiones del neoplatonismo en distintas culturas han producido similar efecto, a partir de la *Iliada*, el *Fedro* o el *Symposion*: la amistad carnal entre guerreros, filósofos y cortesanos, aunque evitaran cuidadosamente la confusión con la sodomía, por medio de un ritual que sublima los efectos del *eros* (p.ej., el "amor udrí" en el Islam califal)[183]; lo mismo que parece intentar el texto citado con elogio por Clemente. También del neoplatonismo proceden las formas heterosexuales del amor cortés (el *fin'amors*, el *amor purus*[184]) en Cataluña[185], Provenza y, después, en media Europa[186], originalmente imitadas por ósmosis fronteriza con la corte del califato cordobés[187], las cuales culminaban en una noche de intensa expresión emotiva entre los amantes sobre el mismo lecho, "desnudo y desnuda", aunque sin *consumatio*.

---

[183] Vid. IBN HAZM, *El collar de la paloma*, ed. de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, Madrid, Alianza, 1967, 102, 290, etc.

[184] Acerca de la distinción entre *amor purus* y *amor mixtus*, trata ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* (finales s. XII), Barcelona, El Festín de Esopo, 1985, disponible trad. catalana del s. XIV en www.cervantesvirtual.com**.** "El amor "puro" es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión; consiste en la contemplación del espíritu y de los sentimientos del corazón; incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico [...] con la amante desnuda, con exclusión del placer último, pues éste está prohibido a los que quieren amar puramente. Se llama "amor mixto" al que incluye todos los placeres de la carne y llega al último acto de Venus [...] éste también es un amor verdadero y digno de elogio; incluso se dice que es causa de todo tipo de bienes aunque por él amenacen muy graves peligros", ibid. 229 y 231.
Vid. DENIS DE ROUGEMONT, "Visión conjunta del fenómeno cortés", en id., *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978, 113-129. El culto a la mujer que se expresa en esos términos estaba muchas veces enredado con una trama sociosimbólica para su degradación. Al contrario de lo que pudiera parecer, el código del amor cortés "era un juego de hombres, y de todos los escritos que invitaban a dedicarse a él hay muy pocos que no estén marcados en profundidad por rasgos perfectamente misóginos" GEORGES DUBY, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, 68. La adoración de la *domna* era compatible con un desprecio feroz al resto de las mujeres, así como con la práctica caballeresca de las violaciones a las siervas. El contexto general de la misoginia en los prototipos antonímicos (Afrodita urania y terrestre, señora y esclava, virgen y bruja, etc.) es sintetizado por SHEILA T. HARTY, "Lady, Witch, and Immaculate Conception", disponible en http://www.sheila-t-harty.com.

[185] Vid. MARTÍN DE RIQUER, *Los trovadores*, 2 ts., Barcelona, Ariel, 1992[3].

[186] Vid. PETER DRONKE, *La lírica en la edad media*, Barcelona, Ariel, 1975.

[187] Vid. sobre la influencia de AVICENA y, en general, del neoplatonismo hispanoárabe, a través del catarismo, A. J. DENOMY, *The Heresy of Courtly Love*, Nueva York, Peter Smith, 1980 (1947); ROUGEMONT, *El amor y occidente*, 106-112. Muchos datos de que dispongo proceden de un curso de Literatura hispanoárabe en la UA con la prof. MARÍA JESÚS RUBIERA MATA, que se centró en la tradición de las jarchas (la moaxaja) y en las raíces histórico-literarias del amor cortés; vid. id., *Literatura hispanoárabe*, sobre el "amor de Bagdad", 57-64, disponible en www.cervantesvirtual.com.

Las coincidencias no son en absoluto casuales. Otros símbolos peculiares de las sectas gnósticas pueden suponerse rondando alrededor del texto. El desprecio proclamado al cuerpo y al mundo, como un vehículo prescindible; la minusvaloración de la mujer, dentro de una jerarquía metafísica entre *varones* neófitos, iniciados y espirituales; el rechazo del matrimonio; son adobados por una práctica de la continencia mucho más excitante que el derecho impuesto sobre los cónyuges, contra el uso de la sexualidad, por tratados como el del mismo Clemente de Alejandría[188].

En consecuencia, es bastante probable que los sectarios –aunque de distintos grupos- fueran los autores, no solo de aquellas partes rechazadas por Clemente, sino de todas las adiciones al evangelio de Marcos[189]. Si analizamos, más allá de la polémica, los dos fragmentos conservados por la *carta de Mar Saba*, antes citada, coincidiremos en que responden a los criterios de una espiritualidad helenística y gnóstica[190]. También descubriríamos, leyendo otras obras de Clemente, que el monacato ascético cristiano se fundó sobre la base de la tradición alejandrina (además de siriaca[191]), incluyendo a tales sectas, aunque haya extremado el rigor y multiplicado los medios para convertir al

[188] "The Valentinians, who hold that the union of man and woman is derived from the divine emanation in heaven above, approve of marriage. The followers of Basilides, on the other hand, say that when the apostles asked whether it was not better not to marry, the Lord replied: "Not all can receive this saying; there are some eunuchs who are so from their birth, others are so of necessity." And their explanation of this saying is roughly as follows: Some men, from their birth, have a natural sense of repulsion from a woman; and those who are naturally so constituted do well not to marry. Those who are eunuchs of necessity are those theatrical ascetics who only control themselves because they have a passion for the limelight". Así comienza el libro tercero de los *Stromata* ("Miscelánea") de CLEMENTE (trad. ing. de JOHN ERNEST LEONARD OULTON y HENRY CHADWICK, Filadelfia, Westminster, 1954) el cual está dedicado al Matrimonio, en respuesta a las sectas. Como era de esperar en ese contexto, tiene en cuenta muchos de sus argumentos. Restringe el uso de la sexualidad a la intención de procrear, para salvaguardar la dignidad filosófica de la institución, contra los ataques de Casiano, el más consecuente de los sectarios, que sería perfectamente asimilable –probablemente lo fue- por los códigos del ascetismo monacal desde el s. IV. Acusa, al mismo tiempo, a otros sectarios, como los carpocratianos, de disfrazar con motivos ideológicos una forma de promiscuidad. Pretende situar a los cristianos ortodoxos en medio de los extremos; pero solo consigue fundar una dinastía de teólogos que se han dedicado a vigilar la sexualidad en el matrimonio en nombre de Platón, en vez de bendecirla en nombre de Jesús.

[189] "The passages in the *Secret Gospel of Mark* quoted in a recently discovered letter of Clement of Alexandria, which may reflect a knowledge of John in the mid-second century, should probably also be listed on the heterodox side of the ledger, since the *Secret Gospel* is somehow related to the Carpocratians", RAYMOND BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, 148-149; "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ*, 36 (1974), 466-485.

[190] El primero de ellos podría tener una estructura originaria de Marcos o de un redactor primitivo: la referencia al libro de Daniel en el modo de presentar el misterio del reino, a través de una visión nocturna (Dn 2, 19 LXX). Pero ha sufrido tantas manipulaciones que resulta difícil imaginarlo. En lugar de esa fuente sobre la tradición oral, hemos conservado la redacción de Juan que narra la resurrección de Lázaro, mucho más clara y tanto o más sugerente para iniciarnos en el "misterio del reinado divino".

[191] Vid. el capítulo "Nazarenos" (VII.3.3) de JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

cuerpo en soporte de un imaginario abstracto y caracterizar, de ese modo, a los "espirituales" frente a las turbas.

Las primeras víctimas del rigorismo, externo e interno, fueron las mujeres, a causa de unos modelos de perfección que han sido elaborados para denigrar a la mayoría *existente*[192]. Tanto el cristianismo asimilado como la sociedad dominante, que organizaron la vida doméstica; tanto las sectas como la gran Iglesia, que construyeron una jerarquía de género, les impedían otra forma de imitar a Cristo que no fuera la copia de su virilidad o, por el contrario, la gloria del martirio.

[192] Vid. AMPARO PEDREGAL, "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *La mujer en el cristianismo primitivo*, Bilbao, Desclée, 2005, 141-168; id., "Educadas para la sumisión: la educación erudita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (Siglos III-IV d.e.)", en V. ALFARO, R. FRANCIA (eds.), *Bien enseñada: La formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga, Univ. de Málaga, 98-128. También el libro de FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008, quien hace memoria de las vidas de Perpetua, Felicidad, Blandina, Sinclética, Melania la Joven, Olimpia o Pulqueria, para destacar la tensión que soportaron con una cultura represiva.

1.2. Intérprete de la memoria oral

Tanto Lucas en su prólogo al evangelio escrito por él mismo (Lc 1, 1-4), como Justino (*Apol.* I, 66 y 67) e Ireneo (*Adv. haer.*, III, 1, 1) al tratar de él, destacan su procedencia de tradiciones orales a partir de quienes participaron en los acontecimientos. Con una actitud característica de la cultura romana, Lucas, Justino e Ireneo parecen preocuparse más de la correspondencia del *retrato* o la prueba jurídica con los hechos que de la perspectiva tomada por el intérprete para comprenderlos. Por el contrario, la narración de Juan se construye, explícitamente, desde la posición de un solo testigo, privilegiada pero limitada: el *aprendiz amado*, quien asume la identidad del narrador desde el relato de la Última Cena hasta su final. Por su parte, Marcos es visto por Papías[193] como un *intérprete* (gr. *hermeneutes*) del apóstol Pedro, tanto porque se encarga de traducirlo a viva voz, como porque se hizo cargo de su visión sobre los hechos [194]. La cita de Papías por Eusebio insiste en que Marcos no pretendió compilar todos los *logia* del Señor, a diferencia de Mateo, quien los compuso/reunió (gr. *synetaxato*) en hebreo "y los interpretó como cada uno daba de sí" [195]. Marcos y Juan son relatos que han renunciado al máximo de objetividad para adoptar un punto de vista, por lo que pueden enriquecerse el uno al otro, sin que por ello sea más dudoso su valor; a no ser que se confunda el acontecimiento narrado y el dato estrictamente positivo.

---

[193] Vivió en Asia Menor algunas décadas antes que JUSTINO. Escribió una extensa obra en cinco tomos, *Kuriakon logion exegesis* (ca. 110-140 d. C.), de la que restan unos pocos fragmentos.

[194] Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου η λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόσευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς "Marcos, que fue intérprete de Pedro, tal como recordó, escribió fielmente, pero no en el orden que por el Señor fueron dichos o hechos, pues no había escuchado ni seguido al Señor como compañero; sino que posteriormente, como dije, [acompañó] a Pedro, quien adaptó las enseñanzas a las situaciones, no como si estuviera poniendo en orden los relatos/dichos del Señor. De modo que Marcos no erró cuando escribió algunas cosas según hizo memoria; porque unicamente hizo lo siguiente: no omitir nada de lo que había escuchado, ni equivocarse acerca de ello", PAPÍAS, Κυριακῶν Λογίων Ἐξηγήσις, apud EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclessiastica*, III, 39, 15. PAPÍAS es adscrito por IRENEO DE LYON a las comunidades de Juan, a quien supone que escucharía, ya anciano, en Éfeso. Sea como fuere, tenía conciencia de las disimilitudes en el orden de los hechos entre los relatos de Marcos (junto con los sinópticos) y Juan.

[195] Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος "Mateo reunió los dichos en lengua hebraica [arameo], y los interpretó como cada uno daba de sí" EUSEBIO, *HE*, III, 39, 16. Como veremos poco más adelante, puede estar refiriéndose a una versión en arameo del mismo evangelio, si no es al llamado *Evangelio de los Hebreos*, que los judeocristianos palestinenses atribuían a Mateo y consideraban el texto original.

1. Tradición e historia

Para empezar, el ámbito de la oralidad no puede ser tratado como si fuera un conjunto, más que desde una perspectiva muy lejana, es decir, desde el podio de la escritura, por su contraste con la cultura literaria. Como es sabido, el término *tradición oral* se utiliza actualmente para hablar de *datos* orales y de *material* oral; *literatura* oral y *poesía* oral. Incluso se ha llegado a identificar la tradición oral con la *historia oral*, como si todas las fuentes pudieran servir de igual manera para comprender el marco histórico en que distintas formas tienen funciones y sentidos diversos[196].

Hasta hace relativamente poco, dado el influjo metodológico de la *Historia de las tradiciones* (*Traditionsgeschichte*) a principios del siglo XX (Gunkel, von Rad), los textos bíblicos eran considerados recopilaciones de materias orales y tratados como fuentes históricas, en vez de ser interpretados en calidad de símbolos que describen una mentalidad cultural. Pero los descubrimientos del Mar Muerto han permitido revisar esas posiciones de modo definitivo, más allá incluso de la hipótesis propuesta por Wellhausen, que acaparó durante un siglo el interés de los investigadores: los cuatro documentos, supuestamente fabricados en tiempos de David (Yahvista), de los profetas (Elohista), del rey Josías (Deuteronómico) y a la vuelta del exilio (Sacerdotal). Hoy somos más conscientes que el texto del Pentateuco no es la traducción de una cultura oral, nacional y homegénea, recién salida del desierto, ni aun siquiera en sus primeros estadios, sino que es fruto del encuentro entre grupos sociales diversos durante el exilio y, sobre todo, en la etapa postexílica.

---

[196] "Finally we reach the term "oral tradition", to which I will give more extended attention, if only because my own background permits it and because it is the most widely—and variously—used term in the field. As an Africanist historian by training, interested in how non-literate societies were able (if able at all) to preserve memories of their past, I have probably been most influenced by the definition of "oral tradition" propounded by Jan Vansina in his book of the same name. Trained as a medievalist, Vansina recognized that oral materials could be of potential value to historians, whether proverbs, poetry/songs, lengthy historicized texts, or epics. He urged historians to regard these materials in much the same way as they had traditionally regarded written documents — as capable of being exploited for both direct and indirect historical information.
Numberless historians during the next two decades, in Africa and elsewhere, followed this advice as they swarmed out among oral (or formerly oral) societies, collecting "texts" and subjecting them to analysis. In this process they developed both new views as to the historicity of the oral past and new ways and means of collecting and interpreting oral data, whatever their apparent nature. Responding to, and benefiting from, all this work, Vansina revised (or rather rewrote) his text, and in doing so provided it with a new title, *Oral Tradition as History*, to emphasize that he felt that the work done in the intervening twenty-five years had authenticated the use of oral materials as historical sources. Even so, in *Oral Tradition as History*, Vansina defined oral traditions as "documents of the *present*" which "also embody a message from the past," recognizing the ineluctably Manichaean duality that bedevils oral data *when treated as historical sources*" DAVID HENIGE, "Oral, but Oral What? The Nomenclatures of Orality and Their Implications", *OT*, 3, 1-2 (1988), 229-238 (231).

Al mismo tiempo, hay que diferenciar claramente el modo en que se compusieron cada una de las partes de la Biblia y, específicamente, del Nuevo Testamento. De entre todos los textos bíblicos, el estudio de la tradición oral solo tiene validez plena para entender la creación del evangelio de Marcos y, en una medida progresivamente menor, los otros dos sinópticos y la obra de la comunidad de Juan. Es lógico suponer que el paso de las décadas no hizo desaparecer la memoria oral, pero contribuyó a que fuera sustituida por la escritura oralizada, tal como nos la presentan los evangelios. La hipótesis sobre un *documento Q* que sirviera de fuente a Mateo y Lucas debe de tener como referente real una primera fase de fijación en la escritura, en forma de colecciones de dichos de Jesús como la subsistente en el llamado *evangelio de Tomás*, y aun otras mejor organizadas en temas, discursos y secuencias. La actividad de un erudito como Papías en la primera mitad del siglo II, quien se esforzó por reunir una pequeña enciclopedia de la materia oral, viene a corresponderse con la tarea de un etnógrafo que reuniese de forma exhaustiva todas las variantes de una tradición, durante una época de cambio social y cultural, antes que se diluyera en manifestaciones de otro orden.

Las especulaciones gnósticas del siglo II hacen patente el surgimiento de una élite letrada y los conflictos entre sus miembros por *dominar la interpretación* de textos escritos o bien memorias esotéricas, que inventan tradiciones falsas. De hecho, esa tendencia ya habría comenzado en la segunda mitad del s. I, cuando se añadieron los pegotes más vistosos a la memoria sobre Jesús, con referencias directas al nombramiento de Pedro como apostol plenipotenciario; a la vez que se creaban cartas pseudónimas de Pablo recomendando el silencio de las mujeres y la gestación de una casta sacerdotal.

La obra de Walter Ong o de Albert Lord, a pesar de haber indagado los rasgos de la oralidad en los textos transmitidos por la poesía oral contemporánea, ha alcanzado la fama por su presunta utilidad para interpretar textos escritos de la antigüedad: Homero, la Biblia o los evangelios. Tanto Lord como otros filólogos parecen complacerse en la afirmación de que todas las formas de poesía oral tienen el derecho a la variabilidad, como si no hubiera diferencias en la transmisión de unos géneros u otros, líricos o narrativos, entre textos parcial o totalmente escritos y otros completamente orales, entre poemas fantásticos, una poesía noticiera como la que está en la base de parte del

romancero hispánico[197] y las máximas populares o el refranero; entre los hechos de la memoria colectiva en una aldea o una familia, que pueden ser corregidos por el contraste entre varios testigos (p.ej. la ubicación de una fosa común en la Guerra Civil española), y la rumorología entre personas no afectadas, lejanas a lo acontecido o enemigos políticos.

Los historiadores, por su parte, se dividen a grandes rasgos, en dos grupos:

1) quienes consideran, con un criterio antropológico, que la tradición oral propiamente dicha, a través de generaciones, ha llegado a ser "propiedad común" y manifiesta "creencias difundidas"; mientras que los testimonios sobre la historia presente o reciente, es decir las "historias de vida", por ser "propiedad individual", serían poco relevantes[198] para el estudio de las mentalidades;

2) a diferencia de otros historiadores de corte más clásico, que distinguen dos o tres formas de oralidad: la historia (oral) de vida, la historia (oral) temática, cuyo valor es similar al de otras fuentes documentales sobre un mismo tema, y la tradición oral que ilustra sobre mitos y creencias de la comunidad [199]. Paul Thompson, a partir de su propia teoría, considera que la historia oral no es una metodología, sino un movimiento renovador que surgió a partir del esfuerzo por recuperar y hacer uso en la investigación de la tradición oral en sociedades sin escritura, por lo cual tanto una como la otra, aunque diferenciadas, son fuentes aptas para conocer el pasado[200].

El primer investigador de quien tengo referencia que haya intentado aclarar toda la terminología fue Jan Vansina[201]. Precisamente por haber asumido el compromiso de usar la tradición oral como la principal fuente –a veces, la única disponible- para reconstruir la historia de África, estaba impelido a reconocer las distinciones entre las

---

[197] "Nos encontramos, entonces, con que los romances denominados "tradicionales" y los "de ciego", "de pliego" o "vulgares", coinciden frecuentemente, hoy, en el medio de transmisión y cumplen una función semejante. Pues estos últimos tuvieron, en un principio, un carácter noticiero pero ahora, como los más viejos relatos, son narraciones que se siguen contando por su interés o ejemplaridad. Y, desaparecida la semijuglaresca actividad de los ciegos, unas pocas personas -generalmente mujeres- dentro de una tradición íntima y familiar, transmiten los tremendos romances de "crímenes" y lacrimógenos sucesos" LUIS DÍAZ VIANA, "La tradición oral, hoy (El ejemplo del romancero)", *Revista de Folklore*, 3b, 31 (1983), 9-16 (13).

[198] D. HENIGE, "Oral but Oral What?", 232.

[199] Vid. JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY, "Definiendo la historia oral", *Historias*, 30 (1992), 8-13; JORGE E. ACEVES LOZANO (comp.), *Historia oral*, México, UNAM, 1993.

[200] Vid. PAUL THOMPSON, *La Voz del pasado: Historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988 (1978).

[201] Vid. JAN VANSINA, *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966 (orig. fr. 1961); *Oral Tradition as History*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1985 (ed. completamente renovada).

formas de la tradición y sus contextos sociales. En primer lugar, diferencia tres grandes tipos de *mensajes*[202]:

1) noticias (*news*), sea a través de un testigo (*eyewitness*), quien organiza su percepción o su relato de forma particular; sea en forma de rumores (*hearsay*), que se difunden sin ser comprobados, "la fuente de la mayor parte de la tradición o de los documentos escritos"; sea por medio de "visiones, sueños o alucinaciones (*visions, dreams, and hallucinations*)" que se refieren al trasmundo;

2) "la interpretación de la experiencia" que comunican los sujetos: a) "reminiscencias" de la "memoria actual" ("bits of life history"), que definen la personalidad ante sí mismo y los otros: "tales fuentes son el principal *input* de la historia oral", b) "explicaciones" (*commentaries*) ex post facto, acerca de cualquier situación (figuras en el paisaje, etimologías populares, glosas a la tradición, explicaciones especulativas); c) arte verbal (poesía, canciones, dichos, proverbios, cada una con sus estándares de género);

3) la Historia oral, cuyas fuentes son reminiscencias, rumores o relatos de testigos, a diferencia de la tradición oral, que no es contemporánea.

Una vez que los *mensajes* han trascendido la generación en que ocurrieron se convierten en *tradiciones orales*:

> Una primera clase consiste en mensajes memorizados y, dentro de ellos, se distinguen mensajes en lenguaje cotidiano (fórmula, oración) respecto de mensajes sujetos a unas reglas lingüísticas especiales (poesía [cantos]). Las tradiciones memorizadas se comportan de manera muy singular a través del tiempo. Dentro de estas últimas, hay que distinguir de nuevo entre habla formal (épica) y lenguaje cotidiano (narrativa). Las narraciones mismas pertenecen a dos diferentes clases de acuerdo al criterio [veredictivo] de factualidad. Algunas se considera que pueden ser verdaderas o falsas; otras son ficciones. Las tradiciones o relatos [*accounts*] factuales se transmiten de modo diferente –con mayor celo por la reproducción fiel de su contenido- que las narraciones ficticias, como cuentos, refranes y dichos populares [no confundir con "actos de habla" de personas, es decir, factuales]. El criterio depende de la noción de verdad, que varía de una cultura a otra y que debe ser estudiado. Sobre este punto, nos interesa la existencia de dos maneras diferentes de transmitir narraciones. No puedo decir si la práctica es realmente universal o no, pero cierto que está muy extendida"[203].

[202] VANSINA, "1. Oral Tradition as Process: I, The Generation of Messages; II, The Dynamic Process of Oral Tradition", en id., *Oral Tradition as History*, 3-26.
[203] ibid., 13-14.

Hay que recordar la anterior dicotomía entre las fuentes de la Historia oral en la memoria de testigos ("reminiscencias") y las tradiciones narrativas. Dentro de las narraciones como *historias tradicionales de vida* (Vansina habla de "accounts"), distingue varios tipos por su tema y situación comunicativa: "Historical Gossip", "Personal Tradition", "Group Account", "Traditions of Origins and Genesis" y "Cumulative Accounts".

Además, el conjunto de tradiciones narrativas ficticias, según Vansina (*tales, proverbs and sayings*), me parece demasiado heterogéneo. A diferencia de las meras ficciones para entretenimiento o los juegos de palabras, y de otro modo que el refranero popular, hay narraciones simbólicas, "proverbios y dichos" que son transmitidos de una generación a otra, se convierten en fórmulas o son memorizados por la memoria colectiva: en una tradición familiar, en la relación discipular y en una comunidad religiosa. Sin embargo, pertenecen al ámbito de la *narración factual*, puesto que representan actos de habla en un contexto determinado. Por supuesto, ese género peculiar de la memoria colectiva puede ser remedado por el arte de la ficción, como ocurría en las escuelas grecolatinas de rétores. Las famosas *chreia* no eran más que un ejercicio retórico sobre el uso del estilo directo o indirecto y los medios de cita del discurso referido, para uso de escolares durante su primera etapa de preparación (*progymnásmata*). La mixtura entre la memoria factual y la ficción serían las vidas de filósofos que transcurrieron siglos antes, a cargo de sofistas educados en dichas escuelas (Diógenes Laercio, Porfirio, Jámblico).

John Miles Foley, en un estudio sobre Marcos[204], añade a los procesos dinámicos de formación de la memoria el modo de su actuación/interpretación (*performance*). En tanto que se pone en acto y se actúa, la memoria es producida socialmente. Lo cual "requiere de una audiencia de co-recordadores" (*co-remembers*). Su actuación/interpretación puede ser vista como un "rito de recuerdo" (*rite of remembering*) que implica a toda la comunidad y permite la corrección mutua en mayor grado. Cuando hablamos de los "dichos" de Sócrates, de Budha o de Jesús, no describimos únicamente una muestra de ingenio, sino tradiciones relevantes para determinadas comunidades, que no dejan de ser *actuales* para convertirse en referencias a un pasado más o menos remoto, en la medida que se integran dentro de un marco

[204] JOHN MILES FOLEY "Memory in Oral Tradition", en RICHARD HORSLEY, JONATHAN A. DRAPER, JOHN MILES FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress, 2006, 83-96.

ritual: las *historias sagradas.* Incluso en un ámbito laxo y no reglado como el de los discípulos de Sócrates durante el siglo IV a.C., tenía sentido que Jenofonte escribiera sus *Apomnemonéumata* (Recuerdos) sobre Sócrates, de forma correlativa a los diálogos de Platón, quien comenzó por recordar a su maestro común y terminó por usarlo como personaje de su propio pensamiento.

Sería vano negar que la memoria factual tiende a convertirse en tradición legendaria y en un pretexto para la ficción, si no llega a fijarse en un momento relativamente temprano. Un fenómeno muy similar al de la sofística se produce cuando el terreno de la memoria colectiva (familiar, discipular, religiosa) se convierte en objeto de disputa, dentro de una élite que aspira a apropiarse de la herencia, antes que a comunicar un carisma o una práctica de vida. Basta comparar algunos textos de la biblioteca de Nag-Hammadi con los evangelios canónicos; y, entre estos últimos, los dichos atribuidos a Jesús que sirven de herramienta para la consolidación de un estatus privilegiado: la autoridad de los Doce apóstoles frente a los demás testigos y, sobre todo, frente a las mujeres.

Por muy razonable que parezca hoy, en un cristianismo consolidado durante dos mil años, la primacía de Pedro y Pablo frente a los familiares de Jesús (Santiago, Simeón, etc.), para organizar el legado cristiano y extenderlo a los pueblos (semi)helenizados del imperio romano, lo cierto es que han dejado en la penumbra amplias esferas de su vida. La existencia de un trabajador manual en la aldea de Nazaret (Mc 6, 1 ss.) no debía de resultar apasionante para la audiencia urbana del siglo I, pero hoy se ha convertido en foco de interés; tanto como las formas de relación que se establecieron entre Jesús y las mujeres que le seguían y le servían por el camino (Mc 15, 41), en abierto desafío a los interdictos de la sociedad patriarcal judía y mediterránea. La reivindicación del origen judío de Jesús por la llamada *Third Quest*, desde 1970, es inseparable de esas dos facetas, al cabo de varias décadas.

A mi modo de ver, aunque el evangelio de Marcos respondiera a los intereses de la predicación a una audiencia helenística, en Siria y/o en Roma, tiene una especial relevancia como producto de la historia oral. En la medida que su redactor o redactores se hicieron eco, no solo de un catálogo de dichos y hechos en la tradición, sino de las "reminiscencias" (en términos de Vansina) que seguían transmitiéndose a través de decenas de personas, nos han dejado ventanas abiertas o entreabiertas a *la pluralidad de las vidas implicadas en la vida de Jesús*.

No cabe confundir el relato marcano con un documento jurídico ni reducirlo a una fuente de datos, cuya fiabilidad positiva debe ser puesta en duda; de hecho, la mayoría de sus personajes son casi anónimos, muchos lugares y tiempos meramente aproximativos. Pero tiene una entidad estética, literaria y humana que supera el horizonte estrecho de intereses, los cuales ahogan, a veces, la investigación sobre el Jesús histórico y dificultan la comunicación entre los investigadores. Atañe a la realidad del desarrollo humano, en forma de una historia de aprendizaje cuyos referentes son más personales que colectivos.

Como bien saben quienes se dedican a dar forma a la historia oral en tiempo presente, el resultado de una pluralidad de testimonios acerca de un tema que importa a la memoria colectiva –que importaba *tanto* a los cristianos de la primera generación, cabría añadir-, no es un producto homogéneo, sino un cruce de perspectivas. Pues bien, la textura de ese cruce necesita de una (gran) inspiración creadora para convertirse en relato coherente y dar razón de lo narrado. Sobre ello trataré en los próximos capítulos.

2. Reglas de género: tradiciones, historia oral, Historia crítica

Especialistas en filología (Menéndez Pidal, Armistead[205]), en etnología (Propp, Turner[206]), en literatura comparada (Albert Lord[207]) o en una *historia de las tradiciones* (*Traditionsgeschichte*), como la perfeccionada por Vansina, nos han permitido tomar conciencia sobre una variedad de formas orales y, en consecuencia, una diversidad de medios de transmisión en el amplísimo caudal de las tradiciones. Cada uno de los

[205] Vid. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefaradí). Teoría e historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968[2]; SAMUEL G. ARMISTEAD et al., *Folk Literature of the Sephardic Jews*, I. *Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition*, II. *Epic Ballads*, Berkeley, University of California Press, 1986; "El corrido y la balada internacional", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 30 (2001), 15-35; "La littérature orale des juifs sépharades", in *Cahiers de Littérature Orale*, 44 (1998), 93-122, http://www.sephardifolklit.org/flsj/sjjs/index.html; DIEGO CATALÁN, *Arte poética del Romancero oral: Los textos abiertos de creación colectiva*, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1997-1998, http://cuestadelzarzal.blogia.com/temas/-arte-poetica-del-romancero-oral.php. En esta última obra se presentan estudios anteriores (1959) incluso a la publicación de la tesis de LORD donde discute el concepto del origen individual de las variantes (propuesto por DEVOTO), para comprenderlas mejor como frutos enriquecedores del intercambio colectivo de distintas versiones en distintos lugares, aunque CATALÁN afirmase (concordemente con MENÉNDEZ PIDAL, DEVOTO y LORD) que no existe una "versión original" del romance, sino que todas lo son.

[206] Vid. más detalles sobre la antropología de los ritos en la sección IV de este libro: "La iniciación del Maestro"; así como en mi libro *El aprendizaje sagrado*, cit.: http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-aprendizaje-sagrado-mitos-ritos-y-mistica-en-la-literatura-occidental--0/.

[207] Vid. ALBERT BATES LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard UP, 2000[2] (1935, 1949, 1960), con un catálogo audiovisual; MARY LOUISE LORD (ed.), A. LORD, *The Singer Resumes the Tale*, Ithaca, Cornell UP, 1995.

géneros está regulado por distintos procedimientos que facilitan la creación, la transmisión o la interpretación, en muy diversa medida.

Mientras la lírica popular se situaría en un extremo, por el mayor celo en la conservación de formas y motivos, lo cual no impide, en absoluto, la creación de "mil variantes"[208] y nuevos cantos; el romancero y la épica[209] se caracterizan por combinar los recursos mnemotécnicos con la creatividad o con la adaptación al contexto social[210], a partir de un caudal de recursos disponibles (un "texto virtual"), según unos, o del texto memorizado, según otros. El cuento folklórico, en un género distinto a la poesía romanceada o narrativa, tiende a conservar los motivos, organizados funcionalmente, pero introduce muchas variantes en la composición: actantes y actores, sucesos, localización, etc.

---

[208] Vid. MARGIT FRENK, "La poesía oralizada y sus mil variantes", id, *Entre la voz y el silencio*, donde describe los elementos orales en la transmisión de la poesía escrita en el siglo de Oro, con una gran "proliferación de variantes" en las fuentes impresas, en un proceso "que recuerda, en miniatura, las transformaciones de la poesía oral", ibid., 57. La poesía "vive en variantes". También es cierto que la brevedad y mayor concetración de la expresión lírica provocan que una acumulación de variantes convierta pragmáticamente el texto en una creación nueva, cfr. el muy interesante trabajo de MERCEDES DÍAZ ROIG, con el que comenzó su labor investigadora, de la mano de M. FRENK, "Lírica antigua y cancionero oral moderno: en torno a un estudio de Mercedes Díaz Roig y su amistad con Margit Frenk". *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (jul.-dic. 2007): http://www.culturaspopulares.org/textos5/articulos/diazroig.htm.
FRENK es la editora del monumental *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), Madrid, Castalia, 1990[2]; y el *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), 2 vols., México, UNAM / El Colegio de México / FCE, 2003. Su obra *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica hispánica*, México, El Colegio de México, 1975, junto con las primeras investigaciones de DÁMASO ALONSO, *Primavera temprana de la literatura europea: lírica-épica-novela*, Madrid, Guadarrama, 1961, y de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, me dispusieron tempranamente a la escucha de la lírica popular y, concretamente, de una sensibilidad femenina reprimida y ocultada por la cultura oficial.

[209] Los especialistas en la épica medieval y los estudiosos del romancero están hablando de realidades que se diferencian cada vez más, a partir de un remoto origen, en un proceso por el que el romance se asimila finalmente a la *balada*. La interpretación clásica de MENÉNDEZ PIDAL dice que el *romancero viejo* se origina por la disgregación de los cantares de gesta. Sea como fuere, el romancero nuevo es una mezcla de muy distintos temas, en el que cada vez se hace más evidente el influjo de la lírica popular. La persistencia formal de los romances viene a demostrar que lo interesante para la audiencia ya no es la actualidad de *lo heroico*, al que se refiere LORD en su estudio de la épica oral, sino el placer estético de la versificación, el canto y la ficción.

[210] "Like the individualists (and Devoto) who emphasize the importance of the individual creative act in the folkloric performance, the oralists who attempt to apply to the modern *romancero* the principles of oral-formulaic composition established by Parry and Lord fail to make the necessary distinction between an oral tradition carried on by a small core of trained semi-professionals and one that has survived for centuries as a communal activity in which any and all can participate. In the oral epic tradition of the Balkans an individual singer selects elements from the body of stock epithets, phrases, and forms the tradition offers, to create a text at the moment of each performance. By contrast, in the *romancero* those traditional elements form part of a text, an organic whole, endowed with its own structure, which the individual subject has memorized. In the "performance" what the singer actualizes is the text she has learned", SUZANNE H. PETERSEN, "In Defense of *Romancero* Geography", *OT*, 2, 3 (1987), 472-513 (477).

Por su parte, la *historia* oral tiene sus propias reglas de lenguaje. Aunque pueda sufrir alteraciones, está sujeta a una comunidad de testigos directos o indirectos que tienen la facultad de corregir los errores de perspectiva y rechazar las manipulaciones orientadas a reinventar la memoria compartida. Aun cuando la forma sea tan significante en la historia oral como en la tradición, el modo en que la memoria subjetiva es adoptada por una comunidad más amplia consiste principalmente en la valoración social del discurso referido. Por tal motivo, la tensión entre distintas perspectivas no puede ser desestimada por el historiador, ni reducida a una sola voz sin *escuchar a los otros*[211].

El paso siguiente a la composición de la historia oral no consiste en su asimilación por otros géneros tradicionales, sino en la génesis de una *memoria histórica* compartida entre colectivos de diversa índole: mujeres y varones, castas y grupos sociales, etnias, generaciones. Los variados géneros de la *novela moderna* y su peculiar estética (sobre todo, su dialogicidad interna) divergen de la historia oral, aunque se nutran de ella y surjan como su fruto maduro. Obras como el *Lazarillo*, el *Quijote*, *La Regenta*, *Tiempo de silencio* imitan la narración oral para poner en contraste distintas memorias, con el fin de recrear un mundo vital. Otro género del discurso característicamente *moderno* es la *representación histórica*, en lo que tiene de específico desde Tucídides y, sobre todo, desde el humanismo renacentista: la revisión crítica y el contraste en un plano todavía más integrador, dentro del cual las distintas *historias orales* se incorporan como partes. Además de poner en diálogo perspectivas distintas sobre la narración, como en el proceso de la historia oral, la Historia crítica se ocupa de esclarecer las causas de los hechos y se detiene en analizar las estructuras sociales, económicas, políticas y simbólicas que provocan su (re)producción.

Los evangelios, a pesar de su proximidad a los hechos narrados, no se bastan por sí mismos para explicar el mundo construido por los humanos. Es una evidencia comparable a la expuesta por Galileo y las ciencias naturales con respecto al conjunto de la Biblia; tampoco la cosmología religiosa sirve para explicar el universo físico. El desafío planteado por el Jesús de los evangelios a los jefes políticos y religiosos de su tiempo tiene que ser interpretado históricamente, en un marco más amplio, donde caben

[211] En buena medida, la diferencia principal entre los relatos de Marcos, Mateo y Lucas, sobre todo en las perícopas que permiten la habitual *sinopsis* por su coincidencia, se sitúa en la distinta valoración de las voces, que Marcos recoge en toda su riqueza, más allá de lo "pintoresco" de la situación, y en la estilización retórica del discurso del narrador, mucho más acentuada en Mateo y Lucas.

otras memorias en contraste. El empeño por convertir en un monólogo absoluto la doctrina de Jesús, abstraida de su contexto dialógico, ha reducido su memoria a un objeto manipulable por distintas ideologías, a lo largo de dos mil años: la Cristiandad, los imperios europeos, una globalización unilateral. Es imprescindible la intervención de los historiadores en un plano holístico para conocer y evitar las crisis repetidas que las ideologías prefieren explicar como pruebas insuperables de fatalismo. Sin el intermedio de la representación histórica y su sentido crítico, la Cristiandad seguiría convencida de que la Cruz es un ente metafísico, producto de la voluntad divina; de modo que la salvación más directa de la generalidad del pueblo, de las mujeres y de las castas inferiores sería *pasar por la cruz* como un destino inexorable.

Los cuatro evangelios y, sobre todo, el atribuido a Marcos, recuperan su sentido originante cuando se les devuelve a su contexto, de acuerdo con su forma. Además de testimoniar la confesión religiosa de un grupo social, significan un trabajo de contraste y síntesis entre distintas memorias. Como todos los productos de la *historia oral*, son susceptibles de crítica, en la medida que han privilegiado algunas memorias sobre otras: los Doce sobre las mujeres, el individuo Jesús sobre la comunidad. La pretensión de que una determinada metafísica suplante el papel de la Historia y elimine cualquier crítica razonable, por motivos dogmáticos, es una fábrica de ideologías.

Visto lo visto, los géneros de la tradición (epopeya, romance, cuento) no deberían confundirse con la historia oral ni con la Historia crítica. Los intentos contemporáneos de que así ocurra en distintas regiones de África, en los Balcanes, en Euskadi, en Palestina y el Próximo Oriente o en el escenario de una globalización comandada por un grupo de intereses, son el producto de distintas ideologías que pretenden *revertir el aprendizaje histórico*. La historia oral permite recrear una situación real, en el cruce de muchas vidas, a través de la narración. La Historia crítica comprende las causas y las consecuencias, a la vez que analiza las formas simbólicas: las tradiciones culturales, las *historias orales*. Sirve de ejemplo la creación durante el siglo XVI, poco después de la Conquista de América, de textos en distintos géneros: la historia oficial que defiende a los conquistadores, la historia oral que narra sus fechorías y/o exalta a los héroes contrarios, la Historia crítica que analiza las causas y las consecuencias de las acciones humanas.

La legitimación del exterminio, de la limpieza étnica, de la violencia doméstica, de la explotación económica, se han fundado en una tradición (oral o escrita, para el

caso es lo menos relevante) que ritualiza el comportamiento de sus agentes como un *fatum* ineluctable: un castigo divino contra el más debil por su odiosa vulnerabilidad, durante la epifanía de un héroe sobrehumano, el cual representa la ambición colectiva de dominio sobre las demás etnias o sobre otros grupos sociales[212]. Los poemas de Homero o el Deuteronomio, como las gestas de conquista en la memoria colectiva de cualquier pueblo y sus expectativas de victoria sobre enemigos ancestrales, han sido desacralizados, en sus distintas dimensiones.

No solo es cuestionable y criticable su referencia a un "mundo objetivo" de los hechos (que no cabe separar de sus agentes sociales); además, las culturas democráticas han transformado profundamente las normas que investían de poder y de prestigio a determinados carismas, en detrimento de *cualquier otro*[213]. Probablemente tal sea uno de los frutos maduros de la modernidad, a diferencia de la modernización técnica, cuyos efectos deben ser sanados y revertidos para hacer viable la vida en el planeta. Más allá de una autoexaltación de Occidente, hoy cabe descubrir que la modernidad se había anticipado de muchas formas en la enorme diversidad de las culturas planetarias. Una de esas formas es la historia oral que se hace cargo de la memoria de las víctimas y las pone en contraste con la *historia oficial* de los triunfadores[214].

---

[212] La evolución del gnosticismo hacia la misoginia (cfr. las huellas del *Evangelio de los egipcios* en los *Stromata*, Ev Tom 114 y la modulación a que es sometido el personaje de Mariam como "varona" en distintos textos de Nag-Hammadi), así como las regresiones de la tradición católica hacia la subordinación de las mujeres (cartas pastorales, "tablas domésticas") y hacia la *jerarcología* (CIPRIANO, PSEUDODIONISIO AREOPAGITA, etc.) apenas han empezado a estudiarse desde esa perspectiva. Vid. MAR MARCOS, "Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005, 95-140 (114-130); LUIS MENÉNDEZ ANTUÑA, *Mujer y poder en el cristianismo antiguo: Luchas de poder en las comunidades cristianas del siglo I. Un acercamiento desde las ciencias sociales*, Lulú, 2008: http://www.lulu.com/product/tapa-blanda/mujer-y-poder-en-el-cristianismo-antiguo/2143086.

[213] Los paralelismos entre la trama del evangelio de Marcos y la épica (p. ej., la de Homero) han sido enfatizados por DENNIS R. MACDONALD, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven, Yale UP, 2002. Pero debería haber puesto el mismo énfasis al marcar las diferencias entre el héroe de la violencia dominadora y el héroe popular de la no-violencia; lo de menos, en ese plano, es que el modelo último sea Moisés u Odiseo.

[214] En el contexto de la actual sociedad de la información (unilateral) y la comunicación (bilateral, interactiva), no basta con difundir noticias, que caen en el olvido al poco de ser anunciadas. Hay personas y grupos que se encargan de *recordar* acontecimientos contemporáneos para hacer un seguimiento y un recuento de sus consecuencias. Ese trabajo corre a cargo, sobre todo, de las ONGs que defienden la *vigencia de los derechos humanos*, en virtud de las necesidades y las capacidades reales de seres concretos.

3. Las formas de lo sagrado

El esquema trazado por Vansina y resumido anteriormente permite descifrar el proceso de la tradición oral, desde el ámbito evanescente de la creación individual, a la convalidación de los símbolos que se han convertido en representaciones de la sociedad en su conjunto: formas de *lo sagrado*[215]. Tal proceso puede contrastarse durante el establecimiento consuetudinario de las normas legales; las explicaciones cosmológicas (teogonías, cosmogonías, antropogonías) que llegan a convertirse en "símbolos naturales" de la conciencia colectiva, no solo dentro de las religiones tradicionales, sino en las grandes ideologías: p.ej., el uso colectivo del cuerpo femenino por la horda masculina (legitimado por Engels en un famoso libro); la legitimación del capitalismo salvaje como una ley biológica (la reproducción del más fuerte, la eliminación del débil: el darwinismo social), etc. No todos esos símbolos, ni aun la mayoría de ellos, son arbitrarios e inhumanos; pero el supuesto de que estén exentos de crítica es el sustento de cualquier forma de totalitarismo.

El lento proceso de formación de las naciones europeas a lo largo del medievo redujo las figuras de Cristo, sus ayudantes y sus oponentes a una epopeya sobre la conquista de Europa, antes de proyectarla a través de los proyectos nacionales de dominio a una conquista del mundo desconocido, en forma de nuevos imperios. Sin embargo, el contraste entre las figuras de un mesías guerrero o un poder teocrático y la *historia humana sagrada* (parafraseando a Lessing) que narran los evangelios, ha sido uno de los motivos cruciales para el desarrollo humano sobre el fundamento de las tradiciones heredadas.

El ritual de la memoria *sobre Jesús* no ha corroído la forma del texto, aunque sus agentes pretendieran sustituirlo por una biografía convencional o por un cúmulo de fórmulas dogmáticas, que no es mi propósito analizar aquí. En concreto, la novedad significante de los evangelios, tanto en su estructura narrativa (la historia de Jesús, crucificado por el imperio, resucitado a pesar de una maldición sacra), cuanto en su marco comunicativo (una asamblea plural), ha permanecido latente bajo las capas de la cosmología antigua, la sociología jerárquica y la metafísica del Todopoderoso, hasta que fue interpretada desde nuevas perspectivas en la modernidad europea. Aun sin

[215] Véase mi libro sobre *El aprendizaje sagrado: Mitos, ritos y mística en la literatura occidental*, cit., donde se indaga en qué medida es posible un aprendizaje valioso para cualquier ser humano *a través de las religiones*: http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-aprendizaje-sagrado-mitos-ritos-y-mistica-en-la-literatura-occidental--0/.

olvidar las deformaciones del positivismo o de la teología liberal, la investigación sobre la historia de Jesús y el Jesús de la historia se arraiga en la *mímesis cristiana*, que intentó siempre de nuevo recuperar las fuentes de la memoria sobre Jesús para comprender la *memoria de Jesús.*

La *historia humana sagrada* que representa el evangelio de Marcos ha transmitido el dinamismo de la memoria de/sobre Jesús precisamente en el paso entre las dos primeras generaciones: antes que culminase la rutinización de los carismas; antes de la invención de un *dosel sagrado* para las formas establecidas de dominio, desde el hogar patriarcal hasta el imperio; antes que se reinstituyera, al cabo de dos siglos, una imagen del mundo sometido a una divinidad aterrorizante que juega con el destino de sus marionetas sobre el escenario cósmico[216]; antes que el ascetismo imperial suplantara la esperanza popular de una *vida mejor* como signo de la vida eterna. *El aprendizaje de Jesús* se convirtió, para Marcos y sus contemporáneos, *en su propio aprendizaje, de modo que el uno es inseparable del otro*, como podrá comprobarse a continuación.

4. Control (inter)comunitario de las tradiciones

Si tengo que situar los métodos de transmisión mnemónica entre maestros y discípulos (chamanes, grupos proféticos, sacerdotes, escuelas sapienciales, academias filosóficas, gremios y asociaciones, etc.) en el panorama recién visto de la tradición (oral u oralizada), habría que diferenciar igualmente los géneros: hay instrucciones que se recuerdan *al pie de la palabra* (con ayuda del paralelismo formal o semántico); otras memorias consisten en narraciones (parábolas, cuentos sufíes, hindúes y budistas, etc.); otras en experiencias vividas con el maestro, cuyo centro de interés es el encuentro y el diálogo.

No quiere esto decir que las circunstancias geográficas y temporales donde transcurren hechos y acciones sean inventadas, sino que pueden ser modificadas con mayor libertad por el intérprete: que el personaje en relación sea sirio-fenicio o cananeo, que el encuentro se produzca en una casa o en otra, que se exprese acariciando la cabeza o los pies, mojando con saliva, tocando u observando distanciadamente al interlocutor.

[216] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, "La memoria sobre el fin del mundo", en id., *Memoria y esperanza*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

Cada uno de esos elementos sirve, sobre todo, para indicar los valores (sociales, simbólicos, estéticos) que han marcado la tradición y la redacción del texto. Por tanto, tales formas de evaluación deberían ser interpretadas con herramientas científicas, y no sencillamente anuladas por una búsqueda positivista del hecho en sí. Gracias al contraste entre los cuatro evangelios, cada uno con su tono, a los que podrían añadirse algunos *agrapha* extracanónicos, hay ocasión de comprender y de *aprender-con.*

En los evangelios sinópticos e incluso en Juan, a pesar de su homogeneidad, se encuentran distintas formas que siguieron coexistiendo dentro del amplio cauce de la tradición oral. En esto último se han fijado Kelber y Dunn al corregir la hipótesis, demasiado "literaria", de la *Formgeschichte* [217]. La diversidad de los transmisores, personas o grupos, dio lugar a distintas formas de tradición oral, como se verá en los siguientes apartados. Y, lo que me parece relevante, la *variedad de las formas* remite a *distintos tipos de actos de habla en el diálogo con Jesús*, los cuales pudieron ser la causa primordial de que sus dichos y hechos se establecieran en un género o en otro. Pero esa hipótesis no se demostrará hasta que comience el análisis textual del evangelio marcano.

Rudolf Bultmann[218] daba por hecho que las comunidades transmisoras no solo *recrearon* las tradiciones de los dichos (*logia*) y, en general, las acciones comunicativo-simbólicas de Jesús (*logoi*)[219], sino que añadieron muchas de su cosecha. Los exegetas contemporáneos de impronta confesional prefieren aquellas hipótesis que demuestren la probabilidad de que los dichos permanecieran a través de las variantes. Para ese fin ha servido como pretexto un estudio del etnógrafo K. E. Bailey sobre la transmisión de proverbios, relatos o mera rumorología en una cultura contemporánea del Medio Oriente[220]. Ahora bien, basta revisar los anteriores apartados de este capítulo para

---

[217] Vid. DUNN, "Oral Tradition", en id., *Jesus Remembered*, 192-210. Después divide el caudal de las tradiciones entre "Narratives" y "Teachings", pero no creo que sea suficiente. En el capítulo "Colecciones cerradas, colecciones abiertas", de la sec. II, incluyo un breve resumen de lo que podría ser (y ya es de hecho, aunque no publicado) un análisis pormenorizado de tradiciones y formas. Vid. también WERNER KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1983.

[218] Vid. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000.

[219] griego *logoi*, heb. *dabar*, es como son nombrados los actos comunicativos de Jesús en los evangelios sinópticos (además de en el evangelio de Tomás); además, ese uso subyace a la hipóstasis del *Logos* en el prólogo del evangelio de Juan.

[220] Vid. K. E. BAILEY, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology*, 5 (1991), 34-54. La tendencia de la crítica actual sobre el Jesús de la historia a aferrarse *al último* estudio de etnografía para soportar una tesis impactante no creo que sea la más apropiada. Deberían tenerse en cuenta los aportes de filólogos y lingüistas, etnólogos y antropólogos, historiadores, etc., sobre el funcionamiento de la tradición.

comprobar que las ciencias humanas y sociales han proporcionado muchos y más sólidos argumentos a la investigación. No basta suponer que lo ocurrido en una comunidad *estanca* del Medio Oriente pueda compararse al fenómeno de los evangelios en toda Palestina o en el Mediterráneo Oriental, con la intención de explicar las coincidencias entre los textos; también considero interesantes *sus diferencias*. Para que la comparación tuviera algún valor habría que distinguir, al menos, los diversos tipos de texto que se inscriben en los evangelios (cfr. II.3 "Las formas del relato dialógico").

La creatividad opera a partir de reglas diversas en distintos géneros, juegos de lenguaje o esferas de acción social, como acabo de argumentar. Incluso en una comunidad rigurosamente tradicional y exclusivamente oral, habría que distinguir entre las tradiciones sometidas a un *control total*, tales como las instrucciones que Jesús transmite a través de sus Doce aprendices, respecto de otras que son controladas por medios distintos a la *sola autoridad*[221]. Cuando Bailey habla de "tradiciones orales controladas de modo informal" (*informed controlled* oral traditions), está describiendo el escenario de una comunidad que actúa a través de todos sus miembros, y de los/as ancianos/as en particular, con el fin de evitar que los testimonios en una asamblea sean manipulados, determinadas canciones sea alteren o los géneros sapienciales (proverbios, cuentos) transmitan otros valores que los aceptados. Pero eso no las priva automáticamente de historicidad, ni mucho menos de valor estético. Por último, los meros *rumores* –a los que no se puede negar influencia, como avisaba Vansina- se transmiten sin ningún control y varían de un interlocutor a otro.

En el marco de las asambleas esparcidas por el Mediterráneo y en el "movimiento-muchedumbre" de sus seguidores palestinenses, hasta la terrible quiebra de los años 66-74, la memoria oral sobre Jesús estaba sujeta a un intenso *feedback* para conservar motivos y formas, en distintos grados. La confrontación entre testimonios sería frecuente, no por la eficacia de un poder que guarda el depósito con carácter exclusivo, según suele imaginarse, sino más bien por la vitalidad de una red comunitaria, dentro de la cual las personas de mayor autoridad serían los testigos que estuvieron "desde el principio" con Jesús, varones y también mujeres. ¿Cómo explicar, si no, la sorpresiva reaparición de las mujeres como protagonistas del relato de la

[221] Vid. las explicaciones de JAN VANSINA acerca del control que ejerce la comunidad sobre el recitado de las tradiciones, "El método de transmisión en la tradición oral: Control sobre el recitado de tradiciones", en id., *La tradición oral*, cit.; así como varios pasajes de "Performance, Tradition and Text", en id., *Oral Tradition as History*, 33-67 y "Social Control of Information", 96ss.

resurrección en Marcos (Mc 15, 40 – 16, 8), después de la amnesia padecida por Pablo acerca de ellas en 1Cor 15, 5s.? Probablemente, ellas seguían estando en el eje de las memorias orales, pero Pablo apenas llegó a conocerlas (cfr. Gál 1-2).

Por poner un ejemplo difícil, que cautiva a muchos estudiosos (Schweitzer, Brown[222], Sanders, Guijarro, *Jesus Seminar*, etc.), el dicho (*logos*) de Jesús sobre la "destrucción del Templo" ha sido recogido en diversas variantes que corresponden a otras tantas tradiciones[223]. Algunas de ellas no transmiten el dicho, propiamente, sino las situaciones donde es, a su vez, citado en boca de otros: quienes acusaron a Jesús y a Esteban, antes de eliminarlos. Parece necesario distinguir el modo en que se inserta en cada uno de los contextos, de modo que podamos comprender su intención y su sentido. Nadie tiene carta blanca para confundir su aparición en Mc 13, 2, en forma de oráculo sobre la destrucción del Templo por el imperio, con Mc 14, 58 (= Mc 15, 29; cfr. Hch 6, 14), donde un falso testigo acusa a Jesús de preparar su demolición para edificar un nuevo Templo. Las diferencias con el contexto y la forma originaria de ese último dicho en el evangelio de Juan 2, 19, también son llamativas: "Destruid este santuario y en tres días lo levantaré".

El mínimo común de todas esas tradiciones no se establece *haciendo uso del hacha*, como diría el profesor Secundino Castro, para quedarse con la imagen más simple: Jesús era un enajenado apocalíptico dispuesto a destruir el Templo. Obrando de tal manera, se ignora la diferencia crucial entre el "rumor" manipulable, a cargo de contemporáneos de Jesús que tenían intereses en la economía del Templo, respecto de un dicho transmitido por las comunidades y contrastado por testigos. Tales serían la versión de Marcos y el contexto de Juan: el Templo va a ser destruido (anuncia Marcos); también este Templo, mi cuerpo (dice Juan); pero Dios lo levantará en otro ámbito, como narran, de distinto modo, el discurso de Mc 13 y el evangelio de Juan en su conjunto.

El criterio de "plausibilidad" sobre el dicho en su contexto histórico (puesto en boga por Gerd Theissen y recogido por J. P. Meier, entre muchos otros) no puede servir para *borrar* esas diferencias: si el esenismo propugnaba la purificación de Jerusalén y la construcción de un nuevo Templo (la propia comunidad), sin embargo, también

---

[222] Vid. la exégesis detallada de RAYMOND BROWN, *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994, I, 434-460.

[223] Cfr. SANTIAGO GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús", en id., *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 11-34 (12ss.).

consideraba que los impíos serían aniquilados. ¿Habría que negar la autenticidad de la llamada de Jesús a "amar a los enemigos"? ¿Basta con imaginar un personaje paradójico o con buscar explicaciones psicológicas a la contradicción? Jesús, en el evangelio de Marcos, asume símbolos conocidos para valorarlos de nuevo y transformarlos de raíz: el sábado, el perdón divino, el Hijo del humano, y también la profecía esenia (antes, del profeta Jeremías) contra el Templo.

Lo que importa para cualquier análisis es comprender, con ayuda de la historia narrada por los evangelios, en qué medida esas transvaloraciones obradas por Jesús *son el fruto de un aprendizaje, a partir del comienzo de su misión*. Es bastante probable que Jesús hiciera uso en varias ocasiones de aquel oráculo, por referencia al tiempo de Jeremías: para condenar el sistema del Templo, para avisar de hacia dónde se encaminaban la élite sacerdotal desde sus pactos con Herodes y el imperio romano, co-edificadores del Templo, y por último, para desvelar el plan que los sumos sacerdotes habían tramado contra él. Por lo pronto, en el evangelio de Marcos, la narración opone con toda claridad el dicho en boca de Jesús, en absoluto confundible con un programa aniquilador, frente a un rumor que surge durante la acusación ante el sumo sacerdote, cuya intención era legitimar la muerte del rebelde (Mc 14, 58). Aunque Jesús deseara acabar con el sistema económico del Templo, e incluso con los sacrificios antiguos[224], según hace ver el gesto simbólico contra el negocio montado en la Stoa Real, a sus puertas, sin embargo toma en cuenta el valor sagrado de ese espacio, el más elevado en la axiología judía: casa de Dios (Mc 11, 17).

Como reconocen Ernst Käsemann, la New Quest (Robinson) y James Dunn[225], desde diferentes perspectivas, el *foco de la fe* durante la generación apostólica estaba centrado en reconocer a ese Jesús que había resucitado, contra los planes de los jefes que programaban sus vidas y su muerte: el imperio y la religión política. Las cartas paulinas demuestran que no se había constituido un centro político de las nuevas comunidades cristianas con la venia de inventar los testimonios, sino una diversidad de testigos que transmiten el acontecimiento de su encuentro y su vida con Jesús, desde muy distintas perspectivas personales y sociales. Es posible que se escribieran algunas

[224] Vid. uno de los *agrapha* transmitidos por la patrística en sus citas del *Evangelio de los Hebreos/Nazarenos*. "I am come to do away with sacrifices, and if you cease not sacrificing, the wrath of God will not cease from you", EPIFANIO, *Panarión*, 30, 16, 4-5 (trad. tomada de RON CAMERON, *The Other Gospels*, 106).

[225] La argumentación siguiente está básicamente de acuerdo con JAMES D. G. DUNN, "The Tradition", en id., *Jesus Remembered*, 173-254.

de esas tradiciones en una serie de *documentos Q*, que terminaron por reunirse en un catálogo de *logoi*, con un formato similar al evangelio de Tomás. Pero no habría sido necesario que se redactaran los cuatro evangelios si el conjunto de la tradición no continuara transmitiéndose por medios orales, de persona a persona y de comunidad a comunidad, en una fase posterior del proceso, es decir, cuando los testigos estaban desapareciendo.

5. La hipótesis Q

La hipótesis consta de varios apartados, sobre los que hay diversidad de opiniones[226]:

1) la opinión general, en paralelo a la hipótesis de la prioridad marcana desde mediados del s. XIX, es que debió de haber una (o más) fuente(s) comun(es) disponibles (*Quelle*, "Q") para que Mateo y Lucas redactaran sus evangelios respectivos[227];

2) los defensores del "documento Q" suponen que existió, positivamente, un texto escrito al estilo del evangelio de Tomás, anterior a los textos canónicos, que contenía los dichos de Jesús;

3) la teoría de los estratos-Q, sostenida por John S. Kloppenborg, defiende la posibilidad de dividir los dichos jesuanos según su antigüedad, cercanía al origen y plausibilidad histórica, hasta determinar hipotéticamente que los *dichos sapienciales* serían originarios (Q^1), mientras que los *dichos apocalípticos* se habrían añadido alrededor del año 70 o posteriormente (Q^2); y los dichos de tema *eclesiológico o misionero* serían los últimos en incorporarse (Q^3);

4) la "comunidad Q" sería la autora del primer estrato, aunque la antigüedad no es garantía de su apropiación al Jesús histórico, sino que significa un núcleo más auténtico y valioso de la doctrina cristiana para nuestro tiempo: un grupo de predicadores itinerantes, fieles a la Torá, semejantes a los cínicos.

---

[226] Vid. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, esp. 229-231; 237-238; W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptics Gospels*, II. *St. Luke and St. Matthew*, Cambridge, Cambridge U.P., 1957; JAMES M. ROBINSON; PAUL HOFFMAN; JOHN S. KLOPPENBORG (eds.); SANTIAGO GUIJARRO (ed. española.), *El documento Q*, Salamanca-Leuven, Sígueme-Peeters, 2002. JUAN M. MARTÍN MORENO, "La fuente Q", en id., *Jesús judío*, Madrid, UPCO (apuntes), 2004, 55-75, además de las tablas en que se detallan las relaciones entre los evangelios sinópticos. Un buen ejemplo de aplicación a la exégesis, DOUGLAS E. OAKMAN, "The Lord's Prayer in Social Perspective", en BRUCE CHILTON y CRAIG A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 137-186.

[227] Vid. ANTONIO VARGAS MACHUCA (ed.), *La Fuente Q de los evangelios*, Estella, Verbo Divino, 2004.

Por último, el "evangelio Q", según Burton L. Mack, vendría a ser el documento Q en su versión primigenia, pero reducido a una negación: el argumento de que los conflictos vividos por Jesús, y las causas directas de su muerte, son inesenciales para el cristianismo[228]. Podría ser una propuesta atractiva, si no dejara en la sombra el contexto social y el valor revolucionario de la *memoria de Jesús*. Todavía menos cuando leemos las elucubraciones de Mack:

> En Q no se insinúa ningún grupo selecto de discípulos, ningún programa para reformar la religión o la política del judaísmo, ningún choque dramático con las autoridades de Jerusalén, ningún martirio por la causa y mucho menos un martirio con sentido salvador para los males del mundo, ninguna mención de una primera Iglesia en Jerusalén. La gente de Q sencillamente no se veía cumpliendo una misión para los judíos, o, si vamos al caso, para los gentiles. No estaba allí para transformar el mundo o iniciar una nueva religión [229].

En suma, tal evangelio, sencillamente, no anunciaría nada.

Algunos partidarios de la hipótesis (1-4), dejando a un lado la versión de Mack, consideran que la función originaria de el/los documento(s) Q no era suplantar el anuncio del reino de Dios, el cual seguiría haciéndose con imágenes del Primer Testamento, sino servir de soporte a la presentación de la vida de Jesús. Draper subraya el valor performativo de los dichos de cara a su audiencia, en la tradición oral; así como en la literatura *oralizada*, una vez que Q adquirió un formato escrito[230].

Ambos aspectos ponen de manifiesto que Q estaba mucho más centrado en el personaje de Jesús que en sus relaciones interpersonales y en la comunidad a que quiso dar lugar. En un sentido diverso, Marcos viene a descubrir, gracias a su reconstrucción del camino vivo de Jesús, que el reinado de Dios ya no puede ser simplemente predicado (en las sinagogas o ante las primeras asambleas cristianas), sino que se anticipa a través de una comunidad de aprendizaje humano cuyo Maestro-aprendiz es reconocido el Hijo de Dios y el Mesías. Esa dimensión múltiple (sapiencial, itinerante, crítica con lo convencional) acerca el relato a la cualidad del Misterio en las religiones orientales, al menos desde la aparición del budismo y, posteriormente, en el sufismo. Pero el análisis narrativo permitirá profundizar en sus aspectos singulares.

---

[228] Una versión más moderada se encuentra en KLOPPENBORG, *Q: El evangelio desconocido* (*Excavating Q. The History and Settings of the Sayings Gospel*), Salamanca, Sígueme, 2005 (2000).
[229] BURTON L. MACK, *El evangelio perdido de Jesús*, Barcelona, Martínez-Roca, 1994, 15.
[230] Vid. R. HORSLEY, JONATHAN DRAPER (eds.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg, Trinity, 1999, esp. DRAPER, "Recovering Oral Performance from Written Text in Q", 175-194.

Pocos exegetas rechazan la hipótesis Q en su conjunto, como ha hecho Mark S. Goodacre[231], quien defiende la prioridad marcana de forma exclusiva, contra la primitiva teoría de las dos fuentes o "documentos" (2DH: Q y Marcos), en lugar de la cual ofrece la propuesta alternativa de una sucesión entre los evangelios sinópticos: Mc → Mt → Lc. Por su parte, James Dunn utiliza Q como una metáfora de la tradición oral previa a cualquier escritura (Q^1), en un artículo memorable[232].

A partir de la hipótesis Q, John Dominique Crossan ha construido una lectura más amplia del "movimiento de Jesús" en la Galilea de las primeras décadas, antes de la actividad pública de Pablo, aquello sobre lo que Lucas apenas habla en los Hechos de los apóstoles[233]. Crossan dialoga con investigadores ajenos al supuesto de una comunidad Q, quienes describen una corriente social de rasgos *galileos*[234]: campesina, revolucionaria, antiimperialista, milenarista.

Además, Crossan acepta el análisis "estratigráfico" de los dichos jesuanos (el grado 3 de la hipótesis Q). Pero hay autores que se han opuesto razonablemente a sus parámetros, precisamente por haber marginado los contenidos escatológicos de la predicación jesuana sobre el reino de Dios[235], como se quejó Albert Schweitzer hace un siglo; o por la dificultad que imponen para comprender las relaciones sociales durante la vida de Jesús y de sus seguidores[236].

Santiago Guijarro, el especialista sobre Q más destacado en lenguas hispanas, ha formulado de manera equilibrada y verosímil, al tratar sobre la génesis de "los cuatro

---

[231] Vid. MARK S. GOODACRE, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, Trinity, 2002, así como una buena reseña (una crítica constructiva) de KLOPPENBORG, *Review of Biblical Literature*, 10 (2002).

[232] Vid. JAMES G. DUNN, "Q^1 as Oral Tradition", en MARKUS BOCKMUEHL; DONALD A. HAGNER (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005, 45-69.

[233] CROSSAN, El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús, Santander, Sal Terrae, 2002.

[234] Vid. RICHARD A. HORSLEY, "Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?", en J.-H. CHARLESWORTH, W.P. WEAVER, *Images of Jesus Today*, Valley Forge, Trinity, 1994, 68-97.
Un congreso reciente en España ha tratado sobre "Jesús y la primera generación", con resultados muy útiles, SANTIAGO GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo*. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (GERICO), Salamanca, Univ. Pontificia, 2006. Acerca de la relación entre el movimiento de Jesús y el hipotético grupo Q se ocupa ESTHER MIQUEL, "Del movimiento de Jesus al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral", 93-115. La investigación sobre Q revela dos estilos sociales, tanto en su acción comunicativa como en su moralidad: un movimiento campesino, orientado hacia su renovación moral, y otro, de funcionarios, marcado por su vocación sectaria.

[235] Es el caso de J. P. MEIER, Jesús, un judío marginal, II-1. Juan Bautista y Jesús: El reino de Dios, Estella, Verbo Divino, 2002.

[236] Vid. RICHARD A. HORSLEY, "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203.

evangelios"[237], la relación posible y constante entre una *tradición oral* que no dejó de estar viva a lo largo de varias generaciones, al menos hasta tiempos de Papías (siglo II); y la probable existencia de *textos escritos* con antelación al evangelio de Marcos (*pre-evangelios*, los llama Guijarro): el Relato de la Pasión, el documento Q, el Libro de los Signos (en la primera fase del evangelio joánico). Ambas hipótesis no se excluyen.

Guijarro había publicado poco antes un artículo donde aborda algunas líneas de investigación que me interesan especialmente[238]. Su análisis de la *memoria cultural* en los dichos comunes a Mateo y Lucas se centra en la formación de la identidad del grupo Q a través de tres estilos de referencia al pasado de Israel:

- a los patriarcas (Abrahán), para subrayar su vinculación con una "memoria del futuro", el reino escatológico, abierto a otras etnias;

- a los profetas perseguidos, en polémica con quienes se apropian la herencia;

- a los no-judíos que han intervenido en la memoria histórica del pueblo ("non-judean possible selves": ninivitas, habitantes de Tiro y Sidón, la reina del Sur).

Estos últimos comparten con el grupo Q una disposición potencialmente favorable al evangelio, por contraste con otros judíos que se han cerrado a su anuncio. Mientras que la novedad evangélica se abre hacia los extranjeros, la mentalidad sectaria se cierra a unos y a otros. Esos personajes de la memoria que en el pasado no participaban de la identidad propia más que por un violento contraste, podrán integrarse en un mapa completamente nuevo. Es notable que ese *mapa de la memoria* no incluya ni a sacerdotes ni a reyes.

> La intensa cosecha del pasado que se refleja en Q también muestra que ese grupo estaba construyendo su propio "pasado" […] La redefinición de la memoria cultural de Israel, que puede percibirse en la mayoría de las confrontaciones del grupo Q con otros grupos foráneos, era un medio para definir y reforzar la identidad colectiva, dice Guijarro.

En el evangelio de Marcos, las referencias a figuras reconocibles del pasado se limitan a Moisés (en ocho ocasiones, desde Mc 1, 44), Elías (nueve citas, ej. Mc 9, 2-13) y David (siete veces, ej. Mc 12, 35-37). La comunidad de Jesús no se diferencia de esos tres personajes por medio de una dialéctica, sino por una reformulación de los programas que se les asociaban: Jesús rehace el futuro a través de su práctica actual. A sendas figuras hago referencia a lo largo de mi investigación sobre el texto de Marcos,

[237] Vid. SANTIAGO GUIJARRO, *Los cuatro evangelios*, Salamanca, Sígueme, 2010.
[238] Vid. GUIJARRO, "Cultural Memory and Group Identity in Q", *BTB*, 37 (2007), 90-100.

como emblemas de la Ley (= "lo que escribió Moisés"), de la profecía interpretada desde la perspectiva apocalíptica (la venida de Elías, según Mal 3, 23-24), y de un mesianismo monárquico y militar (la descendencia de David), respectivamente. Jesús se hace cargo de las expectativas de la audiencia en su discurso, pero las modifica radicalmente con sus acciones comunicativas y sus actos simbólicos.

En el desarrollo de la investigación me ha interesado comprender el mundo vital que configura la memoria de Jesús (tradiciones, redes simbólicas, normas) y los procedimientos de que hace uso para problematizar sus valores: la crítica de la ideología por medio de una comicidad popular (*inversión*); la corrección interpersonal (*metanoia*) y, sobre todo, la propia disposición al aprendizaje en relación con los *inter*agonistas, de quienes trataré en la sección III.

6. Colecciones cerradas, colecciones abiertas: la memoria oral

El modelo propuesto por la escuela escandinava (Gerhardson, Riesenfeld) [239] para explicar la tradición evangélica resaltó la pasividad de los métodos mnemotécnicos y de transmisión que son habituales en el judaísmo rabínico (y en las *madrasas* del Islam), con el fin de asegurar la fidelidad documental de los datos que nos han llegado sobre Jesús. Antes de aplicarse a la materia de los evangelios, el mismo o similar modelo fue usado para argumentar sobre la historicidad de las tradiciones narrativas y legales en el Pentateuco. Sin embargo, en el caso de los evangelios sería mucho más verosímil que unos *testigos cualificados* (Lc 1, 1-4), es decir, los Doce, se hubieran hecho cargo de una parte sustancial de los dichos de Jesús.

Es la hipótesis defendida, a grandes rasgos, por un estudioso noruego actual, heredero directo de Gerhardson: Samuel Byrskog[240]. Sus investigaciones actuales indagan en las formas de la *historia oral*[241], como yo mismo he intentado en mi tesis doctoral y en varios libros; pero su perspectiva no tiene en cuenta, todavía, la necesidad de que las memorias colectivas y las historias orales sean puestas en contraste por la

[239] Cfr. BIRGER GERHARDSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1961; *Prehistoria de los evangelios: Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Santander, Sal Terrae, 1980; *The Reliability of Gospel Tradition*, Peabody, Hendrickson, 2001; HARALD RIESENFELD, *The Gospel Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1970.

[240] Vid. SAMUEL BYRSKOG, *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2000. He dedicado un comentario más detallado a su obra en otros libros y en mi tesis doctoral.

[241] Así lo expuso en una reciente ponencia, dentro de las XXII Jornadas de la ABE, 07-09-2010.

Historia crítica. De otra manera, la persona de Jesús sería presa del particularismo: los Doce (y algunos de entre ellos) contra las mujeres y contra la muchedumbre, a causa de prejuicios superables. Además, el diálogo con los/as historiadores no cristianos o no confesionales solo es posible si se admite la validez de sus búsquedas personales y se discuten sus resultados sin celo apologético.

Concretamente, dentro del material atribuido al *grupo Q* es posible diferenciar un núcleo en el que la coincidencia entre Mateo y Lucas es casi literal. Además, en el texto de Marcos se encuentran paralelos a algunos de esos *logia*, lo cual vendría a refrendar su centralidad en la memoria oral de las comunidades. La cita de las dos fuentes (Marcos y Q) ha dado lugar a los escasos dobletes en que coinciden las redacciones de los otros dos sinópticos[242]. Las demás co-ocurrencias de ambas fuentes solo se dan en uno de los dos evangelios, Mateo o Lucas.

No se trata solo de textos litúrgicos, como sería plausible en comunidades con un ritual común. El memorial de la Última Cena, la oración al Padre Nuestro o las Bienaventuranzas debieron de ser conocidas por las distintas asambleas (judeo)cristianas. Pero el ámbito común de esos dichos *literales* se refiere a la comunidad originaria *con Jesús*:

1) las llamadas al seguimiento (Lc 9, 57-60; Mt 8, 19-22, además de Mc 8, 34-38 par. y los relatos de vocación: Mc 1, 16-20; 10, 17-22 par.)[243], en las que se da el mayor grado de coincidencia: ***Mc-Q seguimiento***;

2) el discurso sobre la providencia en la creación, revelada a quienes buscan el reino de Dios, que transforma de raíz el principio tradicional de la retribución cósmica y lo sustituye por la solidaridad extendida a través de la comunidad de bienes, la ayuda

[242] Concretamente, cuatro o cinco. Al quinto me referiré más adelante, dado que Lucas está citando un dicho de la *sección marcana* (el viaje: Mc 6, 45 – 8, 26); el cual, sin embargo, una parte de la crítica textual afirma *que no conoció* (¿):

Q	Mc	Mt	Lc	Temas
14, 27	8, 34	10, 38 Q 16, 24 Mc	14, 27 9, 23 Mc	venir en pos de mí (cruz)
17, 33	8, 35	10, 39 Q 16, 25 Mc	17, 33 9, 24 Mc	salvar/perder la vida
19, 26	4, 25	25, 29 Q 13, 12 Mc	19, 26 8, 18b Mc	al que tenga se le dará
10, 16	9, 37	10, 40 Q 18, 5 Mc	10, 16 9, 48 Mc	recibir/escuchar a vosotros/ a un niño
12, 54-56	8, 11-13	16, 1-4 Q-Mc 12, 38-40 Mc	12, 54-56 11, 16 Mc	señales del reino de Dios

[243] Cfr. los añadidos redaccionales de Mateo: los personajes del letrado y uno de sus discípulos.

mutua y el amor fraterno, hasta la gratuidad con el enemigo (Lc 12, 22-34; Mt 6, 20-21.25-34 completado temáticamente con otros dichos sapienciales, paralelísticos y paradójicos: Mc 4, 25; 9, 37; 10, 23-27.28-30 par.; Lc 12; Mt 10, 26ss. Q; etc.): ***Mc-Q providencia y justicia en el reino***;

3) Un conjunto de dichos, señalado por Crossan[244] (Mt 5, 38-48; 7, 12; Lc 6, 27-36 y *Didakhé* 1, 3-5), trata acerca del Talión vuelto del revés, cuya relevancia solo puede ser comprendida si aceptamos que viene a sustituir de plano la lógica sapiencial y los códigos legales del Primer Testamento: ***Q Ley***. Los paralelos con la temática de las controversias entre Jesús y los letrados en el relato de Marcos (el sábado, los ritos de pureza) son externos, aunque definen una coherencia más profunda entre las fuentes.

4) Las ***oraciones*** antes referidas: el Padre Nuestro, citado por Mc 11, 25; Bienaventuranzas (cfr. Mc 10, 31); la plegaria al *Abbá* en Mc 14, 32-42; las bendiciones y, de modo específico, el ***memorial de la Última Cena***[245].

A mi modo de ver, y probablemente el de muchos investigadores, es poco probable que existiera un grupo galileo-palestinense Q y, existiendo, desconociera el memorial de la Cena. No es casual que aparezca tanto en los evangelios canónicos, como en la primera carta de Pablo a los Corintios (11, 23-27) y en la *Didakhé* (9). Las variantes entre las distintas versiones del memorial están directamente unidas a su uso litúrgico y a la diversificación temprana de las comunidades, a partir de diversos carismas. Aunque el grupo galileo permaneciera dentro del judaísmo y solo reconociera a Jesús como el profeta y Mesías esperado, la memoria de su despedida debió de tener sentido para quienes habían estado con él y a quienes había amado.

Junto a esas *colecciones (más) cerradas*, a las que podrían añadirse las *tentaciones en el desierto* (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13; cfr. Mc 1, 12-13), también se nos han transmitido, a través de los sinópticos, otras *colecciones (más) abiertas*. Estas últimas han incorporado unidades procedentes de varias tradiciones (Marcos y sus paralelos en Mateo/Lucas; la fuente o documento Q; las fuentes propias de Lucas y Mateo; la colección de Tomás) y pueden retrotraerse hasta una diversidad de testigos, que

---

[244] Vid. J. D. CROSSAN y J. L REED, *Jesucristo desenterrado*, Barcelona, Grijalbo, 2003 (2001), 219-223.

[245] Entre los miles de estudiosos que se han interesado por las oraciones de Jesús: el memorial de la Última Cena, el Padre Nuestro, las Bienaventuranzas, cabe destacar el trabajo filológico de JOACHIM JEREMIAS, a partir del cual se han sugerido múltiples correcciones, *Teología del Nuevo Testamento*, I. *La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1974 (1970); sobre la tradición de la Pascua, *La última Cena: Palabras de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1980 (1935); acerca de las referencias al Padre, *Abbá*, en boca de Jesús, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1975).

trasciende a los Doce apóstoles y a sus intervenciones directas en la regulación de la memoria colectiva:

5) las ***parábolas del reino*** en Marcos, Mateo, Lucas y el evangelio de Tomás[246];

6) colecciones temáticas de dichos (*logoi*):

6.a) instrucciones a los misioneros: i) Mc 6, 7-11 par.; ii) Lc 10, 2-20 (***Mc-Q misionero***);

6.b) dichos sobre el servicio en la comunidad de iguales: i) Mc 9, 35 - 10, 44-45 par. (engarzados con otros temas: providencia y justicia); ii) Mt 18-20 (***Mc-Q diakonía-comunitario***);

6.c) dichos de carácter apocalíptico que hacen revisión de la historia pasada, presente y futura: i) Mc 13, 1-37 par.; ii) Q 17, 22-37, que reelaboran el imaginario surgido de las crisis judías, desde la primera destrucción del Templo hasta la ocupación romana (***Mc-Q histórico-apocalíptico***);

7) *relatos de diverso tipo*, los cuales pudieron organizarse por temas, motivos, espacios (Galilea, Jerusalén) o periodos (la Pasión, la Resurrección), en virtud de la memoria de los testigos y de la situación comunicativa en la comunidad donde eran actuados. Convencionalmente, desde principios del siglo XX, se ha preferido ordenarlos solo según *sus formas*: 7.a) controversias o, en general, diálogos; 7.b) exorcismos y sanaciones; 7.c) misterios ("milagros de naturaleza" o relatos *numinosos* desde la perspectiva de los testigos); 7.d) revelaciones narradas, en forma de visiones o epifanías.

8) Los *relatos de la Pasión* comparten entre sí prácticamente los mismos motivos, aunque las variaciones entre los sinópticos y la versión de Juan sean notables.

9) Los *relatos de la Resurrección*, en los que se introducen variantes múltiples, coinciden en situar a unas mujeres (a diferencia de Pablo, 1Cor 15, 3ss.) como testigos primordiales.

No es aventurado relacionar esas colecciones, a manera de una *tópica de la memoria de/sobre Jesús* en la tradición oral, con los temas que estructuran la serie de discursos de Jesús en el evangelio de Juan. Un análisis lingüístico-textual desvelaría que los tópicos principales del texto joánico se adscriben, aunque en unidades elaboradas

[246] Cito de nuevo el estudio histórico-crítico de J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella, Verbo Divino, 1970 (1965). Hay más referencias en el texto y las notas del capítulo 3, "Las formas del relato dialógico".

por una trama peculiar, a los lugares comunes (*topoi*) de la memoria compartida por las redes (inter)comunitarias.

En el esquema orientativo que acabo de proponer, solo he señalado los tipos formales y temáticos de *logoi* donde hay franjas de contacto entre Marcos y Q (así como las fuentes independientes de Mateo o Lucas, el evangelio de Tomás, la Didakhé), los cuales podrían remitir a una clasificación de la memoria oral en categorías identificables.

La crítica tiende a estar de acuerdo, al menos, en la escasez de pruebas textuales para demostrar que el redactor o los redactores de Marcos conocieran un documento escrito Q, con un contenido similar al que compartieron Mateo y Lucas[247]. Los solapamientos entre fragmentos de Marcos y dichos de Q (notoriamente, los "dobletes" que aparecen en Mateo y/o en Lucas)[248], así como las coincidencias que acabo de indicar, podrían explicarse mejor dentro de una hipótesis ampliada sobre *Q^1 oral*, como la que ha propuesto James Dunn. Antes y después que se redactaran catálogos escritos de dichos, existió una organización de la memoria oral en temas o formas; y con mayor certeza todavía, testigos itinerantes de los relatos, que daban cuenta de su vida en relación con Jesús. Así pues, la imaginación de los investigadores va haciéndose más flexible para comprender la complejidad de las fuentes, tanto orales como escritas, con una proporción mayor de oralidad, cuanto más cerca del origen.

No hay razón para dudar que *Marcos tuvo acceso a la memoria oral*, en su conjunto, *antes que Mateo y Lucas*. En el capítulo 1. 3, "La inteligencia narrativa de Marcos", propongo una explicación teórica sobre el modo en que pudieron obrar el

---

[247] Cfr. JOEL MARCUS, "Did Mark Use Q?", en id., *Mark 1-8*, 51-53, concluye que "the thesis of Markan dependence on Q faces an uphill battle […] Mark, then, probably did not know Q *as a literary document*", ibid. 52, el subrayado es mío. Esta última frase, después de haber discutido muchas posibilidades de que Marcos redactara nuevamente los textos a partir de un documento escrito (p.ej. H. T. FLEDDERMANN, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, revisados por F. NEYRINCK, Lovaina, Peeters, 1995), da la oportunidad de suponer en su lugar un Q^1 oral, organizado en forma de colecciones. Esa alternativa me parece preferible a una interminable discusión sobre si Marcos dispuso o no del hipotético *documento Q*.

[248] Vid. otros aspectos en una compilación de artículos preparada por MICHAEL LABAHN, ANDREAS SCHMIDT (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, Nueva York, Continuum, 2001. La polémica es protagonizada por FLEDDERMANN, "Mark's Use of Q: The Beelzebul Controversy and the Cross Saying", 33, quien defiende la dependencia de Mc respecto de Q a través de un análisis literario, tomando como pruebas la acusación contra Jesús (Belzebú en Mc 3, 22-30; y el texto reconstruido de Q) y el dicho de la cruz (Mc 8, 34b, Q 14, 27); y JENS SCHRÖTER, quien la considera improbable, a la luz de las diferencias entre las cristologías de Q y de Marcos, "The Son of Man as the Representative of God's Kingdom: On the Interpretation of Jesus in Mark and Q", 34. En un libro anterior, SCHRÖTER desarrolla esas conclusiones, tras comparar la diferente recepción de los dichos en tres tradiciones: Mc, Q y Ev Tom, *Die Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997.

redactor o redactores del primer evangelio, cuando seleccionaron aquellas *memorias* que iban componer (o ya estaban integrando) una historia coherente de Jesús. Es comprensible que el orden primordial procediera de aquellos testigos que le conocieron desde el principio al fin de su vida pública: tanto los Doce como algunas mujeres. Pero la creación de Marcos no se limita a ordenar cronológica o espacialmente los hechos, como podrá comprobarse.

7. La memoria viva

El apartado anterior no consiste en una clasificación de las unidades del evangelio en géneros o formas[249], sino que ofrece un resumen de lo que muchos investigadores en la llamada *Third Quest* han subrayado: la organización de la memoria oral en núcleos temáticos y su elaboracion por distintos grupos. De hecho, los primeros portadores de la memoria (judeo)cristiana, antes que se fraguara un canon escrito, eran los *miembros vivos y activos* de las comunidades palestinenses. Así pues, lo que propongo es una imagen de la *memoria colectiva* entre las comunidades (judeo)cristianas de la segunda mitad del siglo I, en lo que atañe a la persona de Jesús de Nazaret; un mapa de la memoria personal de Marcos sobre Jesús; posteriormente, de Mateo y Lucas; y, en la actualidad, de muchos cristianos oyentes de los evangelios.

La colección más cerrada de dichos podría adscribirse sin esfuerzo al grupo de los Doce aprendices, aunque las oraciones y el memorial se generalizaron muy pronto; las colecciones abiertas fueron elaboradas, simultáneamente, por diversas comunidades al ritmo en que los testigos (incluyendo a los Doce) organizaban y compartían su memoria personal. La actividad del grupo galileo-palestinense Q se especializó en reunir las colecciones de dichos que corresponden a la predicación de Jesús por la Baja Galilea, a la cual sirve de prólogo la actividad de Juan Bautista. Las intersecciones entre los dichos de Jesús en el relato de Marcos y el (hipotético) documento Q, pueden explicarse por la instancia mediadora de una memoria oral que se transforma en *memoria colectiva*, con un organismo interno.

Antes que surgieran *géneros del discurso*, como resultado de esferas sociales de actividad claramente diferenciadas, la comunicación de la memoria tenía una prevalencia general, la cual debió de articular un plexo variado de actividades:

[249] El trabajo fundamental en esta línea sigue siendo el de RUDOLF BULTMANN, aunque hubo propuestas alternativas como las de VINCENT TAYLOR, a las que haré referencia en su momento.

enseñanza, predicación, liturgia. Como nos informan las cartas proto-paulinas y algunos ecos de la *Didakhé*, los *Hechos de los apóstoles* y la *Epistola apostolorum*, la actividad itinerante de los testigos abarcaba todos esos oficios.

Paradójicamente, debió de ser esa fluidez y las dificultades que sufrían las mujeres para desplazarse y actuar por sí mismas en una sociedad rígidamente patriarcal, la que contribuyó al exagerado protagonismo de los Doce en la *memoria sobre Jesus*, ante la ausencia aparente de ellas. Pero tal situación pudo ser corregida a través de cada una de las comunidades, puesto que el anonimato impuesto a las mujeres no evitó que sus testimonios se difundieran, con la veracidad de la mujer que padecía flujo de sangre, la mujer extranjera, burlada por Jesús pero capaz de confrontarle, o la mujer que lo ungió antes de ser secuestrado. Además, es posible suponer una acción conjunta de las mujeres que permanecieron con Jesús a lo largo del camino, en forma de una comunidad estable, puesto que de otro modo no habrían incidido –con sus nombres y en grupo: María Magdalena, María la de Santiago y Salomé- sobre la memoria colectiva.

Los relatos de diverso tipo, antes que se distribuyeran en formas, temas, espacios y periodos, proceden de la memoria personal de los múltiples testigos que narraban su vida y sus encuentros con Jesús. No solo el camino por Galilea y sus contornos, las visitas a Betania o la subida a Jerusalén, sino también las secciones narrativas de la Pasión y de la Resurrección se alimentaron de una multitud de episodios que identifican a sus narradores, a la vez que desvelan una faceta de Jesús, no siempre idílica. El hecho de que se transmitieran los detalles sin escrúpulo, en sintonía con el sentido crítico y la *varianza* de la cultura popular, en vez de con la sublimidad falaz que caracteriza a un ídolo del poder (p.ej. Augusto), ha tenido una influencia incalculable en la gestación de la literatura europea y, sobre todo, en la novela moderna.

En el modelo que propongo, aunque sujeto a correcciones como cualquier hipótesis, las fuentes más probables de la historia oral serían personales. Lo que he llamado "catálogos de la memoria" no son archivos con un mapa de bits, sino que se encarnan en grupos humanos y personas: los Doce y algunas mujeres más comprometidas, de camino por Galilea; una comunidad o una red de comunidades Q (en Galilea y Palestina), en forma de movimiento social; una serie abierta de mujeres y varones que, además de conocer a Jesús por el camino, participaron ofreciendo su testimonio a las comunidades. Al cabo de pocos años, mientras los judeocristianos grecófonos (Pablo entre ellos) transitaban por las ciudades helenísticas del

Mediterráneo, es bastante probable que una parte considerable de esos testimonios se hubiera difundido e integrado en la memoria viva de sus portadores. A falta de una variedad de soportes escritos para corroborarlo, los evangelios son el término maduro y decantado de dicho proceso. Mucho antes que se redactaran, *el tema de Jesús* en la actividad de las comunidades se había subcategorizado en varios subtemas o apartados, que el documento Q o las fuentes orales de los evangelios permiten definir en los términos que acabo de proponer (o similares):

- ***seguimiento***
- ***providencia y justicia en el reino***
- ***Ley***
- ***liturgia: oraciones, memorial***
- ***parábolas***
- ***misión y misioneros***
- ***servicio y comunidad***
- ***visión histórica y apocalipsis***
- ***relatos y testimonios fragmentarios***
- ***relatos de la Pasión***
- ***relatos de la Resurrección***

El orden orgánico y personal de la memoria colectiva estaría en plena crisis cuando Marcos redactó su evangelio, no solo por la desaparición de los Doce y la disgregación de su ministerio, sino por la necesidad de sustituir una abundancia de testigos por colecciones de testimonios. Aunque ese proceso de *comunicación diferida* ya había configurado la memoria de la siguiente generación (sub-apostólica), como acabo de sugerir, también es patente que iba desapareciendo, a marchas forzadas, la posibilidad de contrastar los dichos y hechos transmitidos con la palabra de los testigos vivos. La violencia brutal que padecieron muchos judíos, a su pesar, desde mediados de los años 50 hasta el 70, convirtió en mártires a miles de judeocristianos en Roma, Galilea o Jerusalén, entre los que se cuentan Santiago el hermano del Señor, Pablo y Pedro.

Mientras Marcos u otros colaboradores imaginables se decidían a redactar un evangelio, otros debieron de actuar conforme al ministerio u oficio que desempeñaban en la comunidad. No obstante, un catálogo de dichos (el documento Q) tiene una utilidad mucho más limitada (la catequesis), mientras que el género Evangelio abarca el

ámbito completo de la memoria colectiva (enseñanza, práctica, liturgia), en forma de *historia humana sagrada*: el aprendizaje virtual con Jesús, en vez de la instrucción sobre Jesús.

Por supuesto, también hay que tener en cuenta la organización de la memoria en géneros del discurso, siguiendo la línea sugerida por la *Formgeschichte* (Bultmann, Dibelius, Taylor) y prestando oídos a los teóricos actuales del lenguaje y la literatura. En cualquier caso, sigue siendo correcto el método que Bultmann pusó en boga, hace casi un siglo: el análisis del texto como punto de partida para distinguir las unidades que lo configuran y su tipología (vid. cap. 3: "Las formas del relato dialógico"). Pero el intento de explicar las claves a partir de las cuales se construye el evangelio de Marcos no se satisface imaginando secas colecciones de controversias, apólogos, milagros, etc., sin atender al modo en que *vive* y se organiza *la memoria*. Es lo que he intentado hacer en el capítulo presente. La realidad personal y social de los años 50 y 60 consiste en miles de individuos que se han relacionado con muchos testigos, dentro del ámbito de la misma comunidad de comunidades, y que tienen una *memoria común*.

En el relato marcano puede advertirse la unidad temática y formal de dichos y debates en relación con los letrados, acerca de *los límites de la Ley*; o bien la relación con la muchedumbre a orillas del lago, es decir, el habla en parábolas. Habrá que preguntarse, específicamente, por qué Marcos incluyó esos *logia* y no otros de su mismo género; en vez de suponer ingenuamente que *contó todo lo que sabía*. A su vez, la unidad interna de relatos previos, como el relato de la Pasión[250], debió de ser menos densa en la memoria oral que acabó siendo en la elaboración marcana. El principio de *abducción* explica la particular eficacia de la creatividad en quien se dedicó a reunir los testimonios y a contrastarlos por medio del relato. Lo que no percibieron con claridad testigos o transmisores independientes, pudo ser clarificado por el redactor o los redactores, gracias a una inspiración muy especial, de la que he tratado en mi tesis doctoral: el *foco de Jesús*[251].

---

[250] Cfr. H. W. KUHN, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, quien considera más probable que Marcos escogiera unidades de diversas fuentes, que reunió en su relato, aunque consiente en la existencia de cuatro colecciones premarcanas: Mc 2, 1 – 3, 6; 4, 1-34; 10, 1-45; 4, 35 – 6, 52.

[251] Véanse las Conclusiones, 4.2: "Focalización: la voz de Jesús", de *El aprendizaje narrado*, cit.: http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=38432. Doy más detalles en el cap. II.1.3 "La inteligencia narrativa de Marcos".

Gerhardson considera que esos que se hicieron "testigos oculares y oficiales de la Palabra, desde el principio"[252], en palabras de Lucas, quienes "nos han transmitido"[253] "los hechos que se han cumplido entre nosotros"[254] Lc 1, 1-2, debieron de funcionar como un "authoritative collegium"[255]. Sin embargo, pasar de esa constatación a suponer que las tradiciones de Jesús fueran *esotéricas*, en posesión de un pequeño grupo de potentes transmisores, implica, al menos, una gran inventiva y unos presupuestos previos, que no comparto. Tal sofisma no contribuye en nada a entender la apertura de la predicación y la vida que nos ha sido narrada por los evangelios. Es curioso que la idea sea admitida tanto por los celosos de la tradición apostólica, como por los defensores de una exclusiva tradición Q, quienes imaginan una comunidad depositaria de la verdad, además de ofrecer sugerencias válidas[256]. Ambos coinciden en otra cosa: la tradición nuclear tenía que estar escrita y sellada como un documento bajo la arena.

El sencillo esquema que acabo de trazar habla por sí mismo. La mayoría de las tradiciones que arrancan desde la experiencia vivida por quienes estaban con Jesús no son pasivas: no se reducen a ejercicios mnemotécnicos en una escuela religiosa que vinculase a tres generaciones de cristianos. Demuestran una cierta y distinta variabilidad, que solo puede explicarse por las redes que comunican y dan cuerpo a la memoria oral; al mismo tiempo, las relaciones activas entre las comunidades (la *koinōnía* solicitada por Pablo y los apóstoles/misioneros) también sirvieron para controlar las tendencias a la invención ideológica (1Tes 5, 20-22; 1Cor 12, 3.10; 14, 29; 1Jn 4, 1ss.; cartas pastorales, *adversus ipsum*)[257].

---

[252] καθὼς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου
[253] παρέδοσαν ἡμῖν
[254] περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων
[255] GERHARDSON, The Reliability of the Gospel Tradition, 73.
[256] Vid. las aportaciones de autores con perspectivas distintas a través del "International Q Project", que se han hecho de su edición crítica, aunque no podamos olvidar el carácter hipotético del texto, además de la edición abreviada, que citamos supra; ROBINSON, JAMES M.; HOFFMAN, PAUL; KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.); GUIJARRO, SANTIAGO (ed. española.), *El documento Q en griego y en español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Salamanca-Lovaina, Sígueme-Peeters, 2002.
[257] Vid. la crítica de JAMES D. G. DUNN a una interpretación extensiva sobre el efecto de la profecía cristiana, inspirada por el Espíritu o por revelaciones del Resucitado, de modo que se redujeran drásticamente los dichos originales, en la línea de BULTMANN y KÄSEMANN (cfr. M. E. BORING, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1982); al mismo tiempo que investiga los casos en que se hayan añadido dichos a la tradición de Jesús, id., "The Tradition. The Influence of Prophecy", en id. *Jesus Remembered*, 186-192.

8. ¿Muchedumbre milagrera?

Es común reconocer el carácter popular de los testimonios que dieron lugar a los *relatos de milagros*[258]. Sin embargo, el descrédito a que han sido sometidos solo parece explicable por el enorme influjo que tuvieron las biografías racionalizadas de Jesús en el s. XIX, a las que ya me he referido. Ni la crítica de las formas, ni los estudios sobre la redacción *teológica* de los evangelios se han liberado de esa tendencia que cabría llamar *antipopular*, a causa de un pacto tácito con su audiencia intelectual. Podríamos parafrasearla así: "son invenciones de una muchedumbre que, ya se sabe, tiende a equivocarse sobre lo que es *realmente* necesario".

Pues bien, en razón de las necesidades que manifiestan las personas que se encuentran con Jesús, es difícil negar que las sanaciones y exorcismos formaron parte de la tradición oral desde el principio. El modo de interpretarlas, en un medio parcialmente determinado por el desprecio, ha reducido los relatos a un género taumatúrgico. Sin embargo, a través de ellos se revela en toda su hondura el tejido de la intersubjetividad. Son acontecimientos que influyen en la persona de Jesús, además de en aquellas otras personas habitualmente vistas como receptores pasivos. El modo más extrínseco en que condicionaron su vida es que Jesús fuera acusado de hechicería por los letrados de Jerusalén (Mc 3, 22ss.), lo que todavía serviría de pretexto muchas veces en el proceso de su condenación posterior, durante los ss. II y III, a cargo de Celso y Porfirio.

El supuesto de que las historias de milagros de los evangelios pertenezcan a la historia de la literatura helenística, formando género con los relatos de curaciones en el templo de Asclepio o los milagros ejecutados por Apolonio de Rodas [259], fue puesto en boga por el propio Bultmann, en un intento de explicar los hechos maravillosos del evangelio como un añadido inauténtico. Con una intención diversa, se pueden explicar las coincidencias entre relatos de curaciones desde una perspectiva más amplia: 1) la fenomenología de los sanados, quienes viven el hecho como parte de su autobiografía y su memoria personal; 2) la antropología de la cultura popular en el Mediterráneo, puesto que la relación casi directa con la divinidad, a través de mediadores (*folk healers*) que comparten el punto de vista de los sanados, da cuenta de una virtud chamánica en los

[258] Vid. GERD THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989); "Epílogo" a RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, Salamanca, Sígueme, 2000, 474.

[259] Vid. GERHARD DELLING, *Zur Berteilung des Wunders durch die Antike*, en el marco de la reorganización del "Corpus Hellenisticum" 1955-56.

márgenes de cualquier religión universal. A ella se refieren los antropólogos, en tiempo pasado y presente[260].

La mayoría de los comentarios modernos sobre el texto han señalado que los milagros son llamados *dynameis* por Marcos, a diferencia de los *térata* en el mundo griego (Mc 13, 22[261]), así como de los portentos deseados por los fariseos: "una señal del cielo"[262] Mc 8, 11 (cfr. Jn 5, 48). La *dynamis sale de Jesús* como una fuente de amor siempre activa (Mc 5, 30). Tal fuerza no es inconsciente, sino que actúa cuando es oportuno y con quien es oportuno; pero desborda la prudencia humana de Jesús (cfr. la serie de Mc 1, 44-45; 5, 43; 7, 36), como un símbolo de su misterio, que permanece oculto hasta el final (Mc 9, 1; cfr. 12, 24; 13, 26; 14, 62). Jesús se preocupa por distinguir esos actos de amor respecto de los ídolos fabricados por los poderosos, sus ritos de institución (cfr. Mc 14, 63ss.) y sus demonizaciones (cfr. 3, 22ss.).

En el libro *Memoria y esperanza* dedico un capítulo a describir los términos de un "reino inferior" o inframundo social, visto a través del imaginario religioso de élites y sectas contemporáneas de Jesús, entre cuyos muros se encerraba simbólicamente a los *maldecidos*: mujeres, impuros, el pueblo de la tierra, los pecadores y los extranjeros, en categorías separadas. No solo la literatura intertestamentaria, especialmente la biblioteca de Qumrán, sino también los códigos de pureza contenidos por el Pentateuco, establecen las fronteras virtuales y etiquetan las castas de un cosmos cruelmente determinado por una divinidad ambigua, creadora y destructora, cuya amenaza se hace sentir de manera continua contra tales víctimas. Quienes se aprovecharon de ese terror ideológico eran, lógicamente, quienes administraban el Templo y ejecutaban la Ley.

La *memoria de Jesús*, durante su vida, se hace cargo del sufrimiento expresado por los prisioneros de un mundo circunscrito por fronteras sociosimbólicas, para proclamar entre ellos, desde el comienzo, la irrupción del reinado divino. La acción liberadora del *héroe popular* es interactiva y está enraizada en el reino inferior (bajo,

---

[260] Lo he destacado en la sección "Historias desde el principio", con que inicia el libro *Memoria y esperanza*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010: http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.
Entre muchos autores, destaco la visión general de BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006; y la investigación sobre el chamanismo en los textos sagrados de judíos y cristianos, por parte de JOHN J. PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000; "Holy Men and Their Sky Journeys: A Cross-Cultural Model", *BTB*, 35 (2005), 106-111.

[261] σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν

[262] σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ

oscuro, abigarrado, grotesco) donde habita el pueblo maldecido, no solo por causas económicas, sino también por un diseño oficial que expresan las cosmologías religiosas. En consecuencia, era inevitable el conflicto de Jesús, como agente simbólico e histórico, con los administradores de la maldición. Los efectos nocivos de dichos diseños y de los actos de maldición concretos, eran, sin duda, simbólicos; pero también materiales, como los antropólogos han constatado, con cierta perplejidad, en muy distintas culturas. La antropología de la salud y la psiquiatría transcultural[263], en época reciente, se han preocupado todavía más por explicar los efectos benéficos de los símbolos, gracias a su mediación eficaz en cada una de las culturas.

Jesús ejerce el oficio de chamán ante la muchedumbre[264], como mediador entre el espíritu sanador y el cuerpo, pero no se limita a ejecutar unos pases mágicos, sino que desarrolla los aspectos más profundamente humanos de la tradición chamánica, desde el origen de las religiones. Se hace *oyente* de la vida narrada por quienes le salen al encuentro, para incorporarla al evangelio. Lo que el texto de Marcos nos relata varias veces, de distintas formas, es el poder misterioso de la *relación de ayuda* para hacer posible la rehabilitación de una persona cuyo cuerpo era negado, mientras que sus capacidades habían sido anuladas o adormecidas. Conviene recordar que, a pesar de las amenazas expresas en el Deuteronomio, el profetismo tenía esa virtualidad en la memoria colectiva de Israel y en la memoria actual de Jesús. No solo Elías y Eliseo (1Re 17, 17-24; 2Re 4, 8-37), sino probablemente los *nazires* que le antecedieron o eran contemporáneos suyos, como Juan Bautista o Santiago, "el hermano del Señor", debieron de ser reconocidos transmisores de *baraka*, es decir, *bendecidores*, por el pueblo de la tierra.

---

[263] Vid. PAU PÉREZ SALES, *Psicología y psiquiatría transcultural: Bases prácticas para la acción*, Bilbao, Desclée, 2004.

[264] Entre diversas sugerencias, destaca la investigación específica de PIETER F. CRAFFERT sobre el *complejo chamánico* en relación con Jesús, que comenzó por varios artículos y ha culminado en la propuesta de un modelo de tipo social (*type social model*): *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008.
"While it should be obvious that the suggestion of the shamanic complex has many affinities with Vermes' holy man, Borg's spirit person and Davies's spirit possessed prophet/healer […] the shaman as social type differs from these. None of these social types covers the same pattern or contains the same combination of features and functions associated with the shamanic complex": el profetismo, las sanaciones y exorcismos, el discipulado, la guía de la muchedumbre, etc. Así pues, *Jesús el chamán* "brings together the various altered states of consciousness experiences (spirit possession, visions, trances) with a combination of social functions which are regularly ascribed to Jesus […] With the shamanic model many of Jesus' ascribed activities can be seen as interconnected to a basic pattern" P. F. CRAFFERT, "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica*, 33 (1999), 321-342 (339-341).

No solo en las culturas cristianas, sino también en las diversas tradiciones del budismo, el judaísmo o el Islam, se ha solido clasificar bajo el marchamo de "religión / religiosidad popular" las relaciones establecidas por quienes tienen necesidades "mundanas", a través de mediadores chamánicos, con las presencias espirituales que pueden resolverlas en el marco adecuado[265]. También es frecuente que se consideren tales relaciones como una pervivencia de formas religiosas primitivas, antes que se expandieran un orden simbólico jerárquizado y unas vías de salvación selectas, protagonizadas por sacerdotes, monjes o expertos, generalmente letrados. De acuerdo con tales categorías, la religión popular estaría dominada por la magia, que pretende el control de las fuerzas ocultas, mientras que la religión elevada, la contemplación o la meditación prefieren la salida del mundo, sin enredarse en las historias personales (el ego deseante, el dolor, la necesidad individual o la injusticia social).

En la práctica, sin embargo, tal oposición se revela muy poco precisa. Las mediaciones muestran el rostro del Misterio en un plano interpersonal, de modo que sacan a la luz los sentidos reprimidos u ocultos por la cultura dominante. Cuanto mayores sean la desigualdad social y la incomunicación entre castas separadas por los símbolos de lo sagrado, más apremiante será la demanda de salvación y mayor la posibilidad de que el *olvido del rostro* dé lugar a una constelación de personajes intermediarios –olvidados a su vez, desconocidos y rescatados, sublimes o siniestros- a los que los chamanes interpretan en sus rituales.

La actividad de Jesús en el evangelio de Marcos, como en las *tradiciones Q* (Q/Lc 7, 1-10; Mt 8, 5-13) y otras fuentes (el Libro de los Signos en el evangelio de Juan), va haciéndose cargo de las historias de vida de quienes eran dejados al margen por los mitos de la perfección –étnica, sacerdotal, masculina o mesiánica-, para poner en situación de diálogo a personas concretas de la muchedumbre (el pueblo desestructurado: gr. *ókhlos*) con la presencia activa y amante de la divinidad; al mismo tiempo que "echa fuera" aquellas mediaciones fundadas en la violencia, en la

[265] He investigado los rituales chamánicos en el libro *Memoria y esperanza*. BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, ofrece a lo largo de su libro un panorama sorprendente y muy bien documentado de los cultos religiosos en la "periferia" de las grandes religiones transculturales, una vez ha tratado los rasgos centrales de cada una de ellas: el culto a los espíritus (*Spirit-Cults*) en las fronteras del budismo, lo que parece contradecir abiertamente el agnosticismo de tal no-religión; la religión popular (sufismo) en el Islam; los nuevos movimientos religiosos en el hinduismo; la relación entre cristianismo y religiones tradicionales en África; las religiones afro-americanas; el neopaganismo y la Nueva Era en Europa. Vid. en este libro el cap. "Profetismo y chamanismo".

desigualdad y en la subordinación jerárquica, marcadas por una mentalidad y una sociedad dualistas: puro-impuro, sublime-siniestro.

Los *interagonistas* que son narrados junto con el héroe no encajan en el tipo del sacerdote, ni del rey, ni aun del profeta. Tampoco son capaces de "sanarse a sí mismos", sino que solicitan su mediación con angustia o con autohumillación, pero Jesús los reconoce co-agentes de la salud en un plano simultáneamente mundano y trascendente, como se hará ver durante el análisis del evangelio marcano. En consecuencia, es acusado de "baalismo", hechicería o suplantación (Mc 3, 22 ss.), por quienes exigen que los individuos se ajusten a un modelo optimizador en el sistema religioso antes de participar en la salud. No solo es que estén celosos de su influencia positiva, sino que recelan a causa de la sustitución del propio paradigma en la *historia sagrada.* Podría haber ocurrido en la trama de cualquiera de las grandes tradiciones religiosas [266].

La *dynamis* de Jesús y el modo en que se expresa a través de los milagros (pl. *dynameis*) es la comunicación sensible y personal del Espíritu divino, la *Ruah-pneuma* (cfr. Mc 3, 29-30; 13, 11). Dios-a actuante en el evangelio es la única *dynamis* y todo bien procede de Aquél-la (en el nombre de Jesús Mc 9, 39), como en las historias sagradas de una amplísima tradición intercultural (cfr. Mc 5, 1-20). Pero es necesario comprender cómo actúa, gracias a Jesús, para distinguirlo del poder injusto (el "fuerte"

[266] De hecho, ocurre a través de otras mediaciones. Vid. el magnífico estudio de BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*, cit. sobre esas formas periféricas de la religión que tienen lugar en sociedades complejas, estratificadas socialmente y jerarquizadas por los símbolos de lo sagrado.
Para una visión muy general –quizás demasiado esquemática- de la historia de las religiones por medio de un modelo evolutivo, vid. un artículo clásico del sociólogo ROBERT N. BELLAH, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50, quien se hace cargo de otros modelos anteriores (DURKHEIM, WEBER, ELIADE, etc.), para distinguir cinco etapas: religión primitiva, arcaica, histórica, pre-moderna y moderna. La religión histórica coincide con el surgimiento de las religiones transculturales, en las que se introduce el monoteísmo junto con una organización jerárquica del cosmos, tanto en el mundo terreno como en el trasmundo. Durante las tres primeras etapas, la identificación entre religión y sociedad para garantizar la cohesión, después de una supuesta armonía primitiva (aquí R. BELLAH puede parecer rousseauniano), da lugar a que los conflictos sean explicados por la mitología de una guerra entre dioses (religión arcaica) o por medio de un dualismo extremo (r. histórica). La religión moderna se distingue de las anteriores por "un colapso del dualismo que fue crucial en todas las religiones históricas". La confluencia entre sagrado y profano tampoco significa un regreso a la primera fase: la reflexividad permite un incremento en la diferenciación simbólica; una actitud de "realismo" ante los símbolos, para valorar si nos sirven o no como mediaciones; y una mayor integración personal. La salvación ya no está en manos de especialistas religiosos. La asociación voluntaria corre pareja con la democratización de las esferas sociales (política, ciencia, religión); aunque debería ponerse más énfasis en las resistencias de la economía capitalista globalizada a un aumento de la participación personal en el trabajo y en la distribución de los bienes. Las religiones tienen una dimensión transcultural que trasciende la ética individual para demandar de las personas un compromiso con la justicia que no ha sido satisfecho por la modernidad. Ahora bien, según BELLAH, ni la reacción fundamentalista contra tales procesos, ni la mera secularización podrán servir de alternativa a la expresión social de lo sagrado, más que en épocas regresivas.

ἰσχυρός Mc 3, 27), así como de la violencia con que se expresan los "espíritus impuros" (Mc 1, 23ss.) y los varones dominadores (9, 34s.; 10, 13s.), como analizaré en profundidad [267].

Por su parte, Martin Dibelius no tuvo problema en considerar algunos de estos relatos como "*paradigmas*" que sirvieron a la predicación del mensaje cristiano (*kerigma*), mientras que los relatos novelados (*Novelle*) tenían por sí mismos "fuerza propagadora"[268]. De modo más general, otros autores[269] consideran que los relatos de curaciones están orientados a la misión y derivan de las personas que fueron sanadas; concretamente, de su acción de gracias, según Dieter Zeller. Theissen quiere adoptar una posición intermedia tras analizar el "secreto de los milagros": los relatos se difundieron "contra la voluntad de Jesús", es decir, fuera del control de las comunidades cristianas (cfr. Mc 7, 36), por lo que incluyen "motivos profanos".

En este trabajo propongo una explicación integradora, que tiene en cuenta el conjunto del evangelio. En primer lugar, los relatos de sanación en Marcos hacen patente su enraizamiento en la memoria oral y en los valores sociales, culturales y simbólicos de distintos portadores (Cafarnaún, Baja Galilea, Gerasa, Tiro, etc.). A mi modo de ver, son rastros de la presentación autobiográfica de dichos relatos por diversas personas, donde no solo se refleja un testimonio, sino todavía más la autodefensa (apologia pro vita sua) frente a un medio hostil. En realidad, no me preocupa –a diferencia de otros comentaristas- su validez como prueba apologética, sino su valor humano, estético y literario, que entronca con los géneros del testimonio y la

---

[267] Vid. el cap. III.6 de este libro: "Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, interagonistas: contrastes en el texto".

[268] Vid. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas* (1919, 1933), define varias formas en la tradición evangélica, en una escala de mayor a menor elaboración, que corresponde a una mayor o menor fiabilidad histórica: las unidades más breves y más específicas del hecho cristiano serían los *paradigmas*, que fueron usados y fijados en la predicación de los apóstoles; luego, cada vez más mezcladas con la literatura y las religiones helenísticas, vendrían las narraciones cortas, las *leyendas* y los *mitos*. Todas ellas serían tradiciones narrativas. En una edición posterior de su obra (de 1919 a 1933), DIBELIUS añade los dichos de Jesús y los sitúa en el marco de la *parénesis*, no tanto a cargo de los apóstoles, especializados en la predicación, sino de maestros que se encargan de enseñar a los paganos, especialmente la moralidad que desconocen.
En consecuencia, la situación de vida que resulta de la historia de las tradiciones evagélicas y/o sinópticas describe, al menos en parte, los intereses teológicos de los historiadores: la predicación escatológica de los apóstoles (DIBELIUS) o los grandes teólogos del NT que elaboran el kerigma y la confesión de las iglesias sobre el Cristo de la fe (BULTMANN), es opuesta por un esquema prefijado a la acción de una comunidad folklórica que inventa el personaje de Jesús a partir de sus necesidades (la enseñanza o la parénesis moral; la liturgia helenística de los misterios).

[269] Vid. G. SCHILLE, Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1966.

autobiografía entre las víctimas y, sobre todo, las mujeres actuales[270]. Cada uno de los relatos tiene una entidad propia, más allá de la mera identidad formal entre ellos, que hacen patente la personalidad *del otro* cuando se encuentra con Jesús y –gracias a la mediación del narrador- su efecto sobre el aprendizaje del héroe.

En segundo lugar, puede detectarse una correlación estructural, a lo largo del relato, entre dos series de personajes; a unos, Jesús los corrige y amonesta por pretender imponerle un programa; a otros, por el contrario, les solicita –sin conseguirlo- que no divulguen sus hechos ni desvelen su mentalidad. Pero lo hicieron y contribuyeron, por propia iniciativa, a crear el espacio más amplio de una corriente social en ciernes, la cual llegó a extenderse en vida de Jesús a personas y "casas" no judías (Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; cfr. 5, 19).

En tercer lugar, los relatos de sanación, junto a los apólogos o historias menores, convierten en signo visible el proceso interno del aprendizaje de Jesús, en relación con decenas de *interagonistas*. Así se hace todavía más patente en el evangelio de Marcos que en los otros dos sinópticos o en Juan, dada su relevancia con respecto al conjunto de la narración marcana, donde los dichos y los hechos han sido seleccionados para lograr un efecto de sentido. Por tanto, los relatos sirven como *significante inocultable* a la audiencia acerca de la interactividad que constituye tanto a la persona de Jesús como a las comunidades y asambleas donde se actuaban.

En sentido diverso e incluso contrario a la lectura elitista que se ha hecho del evangelio en otras épocas, el análisis sociorretórico deja ver con claridad que el movimiento de Jesús en Galilea y la red de asambleas (judeo)cristianas durante el siglo I coincidían en muchos aspectos. No se describe un aparato religioso ni una burocracia asentada, sino una red de testimonios recogidos en diversas asambleas, que tenían una identidad local y global a la vez. La pluralidad de las fuentes del relato era compatible con la comunidad y la comunión en la historia de Jesús. Es más, su carácter plural e integrador tuvo un efecto estético y ético sobre el paradigma de humanidad que se nos muestra, sin el cual la novedad del evangelio quedaría reducida al cumplimiento de un programa unilateral y deshumanizado sobre una masa.

---

[270] Vid. el capítulo "Vidas sagradas" en JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Aprendices y lectores*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, ya citado: http://www.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/. Hay un resumen en el presente libro: II.2.3 "Vidas narradas".

De acuerdo con el evangelio de Marcos, Jesús tuvo que cambiar su programa en respuesta a la interacción con una serie de *otros significativos*, quienes le sustrajeron del control de unos pocos (Doce aprendices) y ampliaron los efectos de sus palabras y hechos, es decir, sus acciones comunicativas. En una primera etapa, al presentarse en Cafarnaún, durante los capítulos 1 a 3 del evangelio, Jesús desea limitar su actuación a predicar de sinagoga en sinagoga; pero la irrupción de varios personajes, junto con una amplia muchedumbre, le empuja y anima a cambiar de planes, en conflicto con los grupos inquisidores que sancionan y persiguen, precisamente, su faceta de sanador (cfr. Mc 2, 6-7; 2, 16; 3, 1-6; 3, 22). Durante un periodo todavía más amplio, que se prolonga hasta el capítulo 9 (la sanación del hijo epiléptico), el héroe narrado por Marcos aún otorga cierta preeminencia a la relación con los Doce aprendices, y solicita reiteradamente a los sanados que se mantengan al margen y *acallen su testimonio*; lo cual tiene que ver con el esfuerzo consciente de Jesús por *controlar* su propia identidad, de acuerdo a otros parámetros.

Sin embargo, los capítulos 8 a 14 del evangelio (y especialmente su sección central, 9, 33 – 10, 45), manifiestan la madurez cognitiva del personaje y la madurez social del movimiento a que ha dado lugar. No puede ser casual, sino intencional, que el redactor presente en ese periodo del relato los dichos de Jesús acerca del servicio, la comunidad y el Templo; es decir, que formule un nuevo modelo de humanidad y de sociedad, fundada en el amor al prójimo, la solidaridad y el encuentro de una muchedumbre plural (etnias, estatus socio-simbólicos, generaciones y géneros), en igualdad de condiciones con el-la Dios-a de todos/as. Tal era el sentido de la *redención* a que Jesús había dedicado su vida; al menos, el que Marcos destaca en su obra.

9. La exégesis de Pablo sobre las tradiciones orales de Jesús

La búsqueda de un documento Q desde los orígenes pre-cristianos o pre-evangélicos podría parecerse a la "hipótesis documentaria" de Wellhausen sobre la formación del Pentateuco. Después de haber alentado los estudios sobre la primera generación de (judeo)cristianos, terminaría por servirnos para explicar sus últimas etapas: las décadas posteriores a una terrible guerra y a la diáspora judía que provocó. Solo en la etapa sub-apostólica, a partir del 64 o el 70 d.C., es menos inseguro que se redactaran en bloque los dichos de Jesús, esos mismos que la memoria oral

(inter)comunitaria guardaba en conjunción y en contraste permanente, por la presencia de testigos, misioneros y maestros. El *documento Q* (si existió literalmente) debió de ser casi contemporáneo de Marcos, de modo que Mateo y Lucas pudieran disponer de un conjunto oficial de *logoi*, una vez que la mayor parte de las tradiciones orales se habían compartido entre las comunidades[271]. No es seguro que fuera el mismo documento, en lugar de distintos *Qs* que habrían servido al mismo fin: reunir las tradiciones disponibles en un compendio organizado de dichos y hechos. Como he intentado demostrar en apartados anteriores, la base de dicha organización se encuentra en la *memoria viva* de quienes escucharon, recordaron y transmitieron los fragmentos de la memoria oral. En todo caso, las coincidencias entre ambos evangelios –así como sus variantes- son síntoma de que el proceso había contado con suficientes garantías.

La existencia de un documento Q, cuando se hizo necesario, no excluye la actividad de la memoria oral, organizada por temas y géneros; sino más bien al contrario. Es probable que sirviera a la mayoría de las iglesias, durante más de un siglo, para la iniciación en el contacto místico con Jesús, a manera de fuentes primarias. Nos lo hace ver Pablo mediante su exégesis explícita (1Tes 5, 1-11; 1Cor 7, 10ss.) o implícita (1Cor 1-4) sobre una o varias de dichas colecciones de la *memoria de/sobre Jesús*, mientras duró la misión paulina por las ciudades más populosas del Mediterráneo oriental[272].

---

[271] No obstante, sería poco razonable negar la posibilidad de que algunos dichos permanecieran dispersos o no fueran usados en los evangelios, los cuales han llegado a nosotros por los escritos patrísticos, el catálogo de Tomás o los restos de las versiones palestinenses (Ev Hebreos, Ev Nazarenos, Ev Ebionitas), en algunas glosas a manuscritos canónicos. Los demás textos (es decir, la Biblioteca de Nag-Hammadi) no parecen haber transmitido más que escritos doctrinales, aunque puestos en boca de los personajes evangélicos. El hecho de que aparezca María Magdalena no impide que sea manifiesto el desprecio a la generalidad de las mujeres, de entre las que destaca como virgen, asceta, etc., junto con María, la madre de Jesús.

[272] J. D. G. DUNN, *Jesus remembered*, 182, enumera una serie de paralelos entre los sinópticos y Pablo:

Rm 1, 16	Mc 8, 38; Lc 9, 26	Rm 14, 13	Mc 9, 42 par.
Rm 2, 1 / 14, 10	Lc 6, 37 Q	Rm 14, 14	Mc 7, 15
Rm 12, 14	Lc 6, 27, 28 Q	Rm 14. 17	Reino de Dios
Rm 12, 17 / 1Thes 5, 15	Lc 6, 29 Q	1Cor 2, 7	Mt 13, 35
Rm 12, 18	Mc 9, 50	1Cor 13, 2	Mt 17, 20
Rm 13, 7	Mc 12, 17 par.	1Tes 5, 2.4	Lc 12, 39 Q
Rm 13, 9	Mc 12, 31 par.	1Tes 5, 13	Mc 9, 50

También es interesante el estudio de HELMUT KÖSTER, "Wisdom in Corinth", en id., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990, 55-62. Además de unos pocos dichos reconocidos por la crítica en las cartas paulinas, en los cuatro capítulos iniciales de la Primera Carta a los Corintios se revela como trasfondo un conocimiento común, no solo a Pablo y a los miembros de esa iglesia, sino a los demás apóstoles que les han visitado. Tal trasfondo común es, precisamente, la Sabiduría de Jesucristo expresada en los dichos que se venían transmitiendo desde mucho antes –es decir,

De entre el conjunto de tradiciones orales, y algunas escritas (p.ej. por el propio Pablo en sus cartas: 1Cor 11, 23-27), Pablo hace alusión a varias:

1) una serie de dichos *escatológicos,* citados por la primera carta a los Tesalonicenses (aprox. 50 d.C.), que corresponden a los oráculos de Jesús sobre la *parusía*, a las puertas de la Pasión (cfr. *Mc-Q escatológico*: Mc 13, 2-36 y par.; Lc 17, 22-37 Q; cfr. Jn 16, 16ss.): "Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche" 1Tes 5, 2.4;

2) otra serie sobre *el servicio a la comunidad, la primacía de los últimos y la igualdad visible entre todos*, mujer y varón (cfr. Mc 9, 34 – 10, 45)[273]; explícitamente,

- no cabe el repudio entre mujer y varón (1Cor 7, 10-11 = Mc 10, 6-9)[274];
- es deseable la *koinōnía* de todos los bienes con quienes sirven a la comunidad (1Cor 9, 14 = Mc 6, 10; 10, 28-30);
- los últimos son primeros (1Cor 1, 17 – 2, 9 = Mc 10, 30);
- los servidores son últimos (1Cor 3, 5 = Mc 10, 42-45);
- los servidores (*oikonomoi*) deben ser fieles (1Cor 4, 1-2 = Mc 13, 33-37, etc.);
- todos somos uno en Cristo (Gál 3, 26-28 [275]),

---

desde la Pascua del Señor- a través de Pedro, luego, de Pablo, más tarde de Apolo, todos ellos servidores del mismo Jesús. Es notable que Pablo haga referencia en esos capítulos al Misterio revelado al final de los tiempos, desconocido por los jefes (1Cor 2, 7-8; cfr. Rm 16, 25.27; 11, 25), y que utilice una cita "según está escrito" (1Cor 2, 9a), a pesar de que no aparece formulada de tal manera en los profetas (cfr. Is 52, 13; 64, 4; 65, 17; Jer 3, 16.17), sino en los sinópticos (Mc 4, 12; Mt 13, 14-15ss.; Lc 8, 10), en un intermedio del encuentro de Jesús con la multitud reunida a la orilla del lago (donde les "habla en parábolas"). También aparece tejida con otros dichos de Q la parábola de la sabiduría que no es aceptada, aunque se ha revelado de forma muy visible y audible (Lc 10, 21-24; 11, 29-32; 7, 31-35). Sin embargo, KÖSTER no presta demasiada atención a esa familiaridad con el habla en parábolas de Jesús (según Mc 4, 10ss.). En la red isotópica que acabo de describir resulta evidente la relación profunda entre el Misterio, el Reino de Dios, la Sabiduría y la persona de Jesucristo que se ha dado a quienes le acompañan.

[273] Antes he llamado a esa colección de la memoria oral *Mc-Q diakonía-comunitario*. Los dichos de Marcos son complementados por parábolas, dichos y hechos en las versiones más elaboradas, e irreductibles a una sola fuente, que ofrecen Lc 12, 14-39 y Mt 18-20.

[274] Es bastante probable que la adición en Mc 10, 11-12 de la perspectiva contraria en comunidades helenísticas no judías (el repudio del varón por la mujer) provenga de Pablo.

[275] Jesús ha establecido relaciones verdaderamente humanas entre iguales, para que las diferencias entre mujer y varón, judío y griego, amo y esclavo, arriba y abajo, dentro y fuera, sean transformadas en formas de comunión, "para que seamos uno" (Jn 17; Gál 3, 26-28; Mc 10, 5-9, interpretación de Gén 1, 26-28 y 2, 24; EvTom 22; 2Clem 12, 2-4; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA; Evangelio de Felipe). En vez de entender tales enunciados de forma reductora, hermética o violenta, es necesario entrar en la historia de los evangelios y recuperar el contacto con el Jesús histórico por su medio. La transmisión gnóstica de los dichos de Jesús, como se hace patente en la crítica de CLEMENTE alejandrino (*Stromata*, III, 13; 92), tiende a reducir la llamada a convivir en una comunidad de iguales, comenzando por el matrimonio, en una exaltación de la ascesis contra sexualidad. Por el contrario, en Pablo y en Marcos nos encontramos el sentido pleno de la enseñanza de Jesús sobre la comunidad y sobre la unión conyugal, que Juan 17 comprende en el marco de la *koinōnía* entre las personas divinas.

incluso aunque Pablo hiciera una exégesis legalista (*halakhá*), para reducir el alcance de esos dichos en algún aspecto (1Cor 11, 2-16) o para añadir separadamente su propia tradición (1Cor 7, 25).

3) En las iglesias de Pablo, la sabiduría de quienes viven *en Cristo* no se refiere solo a dichos, sino también a una *imagen narrativa de la vida de Jesús*: "Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!" Gál 4, 4-6.

4) La *parádosis* ("transmisión autorizada") de Pablo, acerca de *la Cena del Señor* (1Cor 11, 23-27) y de la Resurrección (1Cor 15, 3-8), hubiera sido ininteligible si no estuviera enmarcada por un *relato completo de la Pasión*. En la memoria oral de aquellos hechos se reflejaría con perfiles concretos la incomprensión de los jefes de este mundo ante la Sabiduría escatológica de Jesús (1Cor 2, 1-2.6-9), aunque todavía no se hubiera fijado un escrito común a todas las iglesias. Sin ese trasfondo, unido a la predicación del evangelio paulino sobre la muerte y la resurrección del *Señor*, con las fórmulas breves que suele utilizar (ej. 1Cor 1, 23), las cartas de Pablo habrían resultado ininteligibles.

Como expone James Dunn[276] después de revisar otras investigaciones, es lógico que una de las claves para introducir los dichos/hechos de Jesús en el discurso epistolar de Pablo, como en escritos sub-apostólicos, sea el valor central de la memoria (*anámnesis* en la Última Cena, 1Cor 11, 24-25) y el acto de recordar (*mimneskein*, *mimneskesthai*, 1Cor 11, 2; Jn 2, 17.22; 12, 16), los cuales tienen su situación comunicativa propia: el ritual donde se actúa e interpreta la *historia humana sagrada*[277].

El *evangelio de Pablo* se centra en la confesión de fe pascual, además de por motivos teológicos, porque no había sido testigo de la historia de Jesús desde el principio (*ap'arkhēs*, cfr. Lc 1, 2-3; Jn 15, 27). Pero acompañaba la enseñanza de otros misioneros y la interpretación/actuación del Espíritu, con el fin de establecer en cada iglesia una comunidad de iguales donde *todos son ungidos y todos reinan* (cfr. 1Cor 3, 21-23; 4, 8); es decir, donde los carismas asociados a los distintos servicios/ministerios (*diakonía*), como Pablo expone sabiamente (1Cor 12-14), tienen igual dignidad; aunque

[276] Vid. JAMES D. G. DUNN, "The Tradition: c) Witnessing and Remembering", ibid., 177-180.

[277] Es lógico que JUSTINO escogiera el nombre griego *apomnemonéumata* ("memorias", lat. *memorabilia* o *comentarii*) para referirse a las tradiciones orales y escritas que se recordaban durante el *día del Señor*; como también que la traducción latina *comentarii* fuera adoptada por los primeros exegetas cristianos, quienes pretendían servir a la actuación e interpretación de la memoria de/sobre Jesús.

entre todos el más deseable, el permanente, sea el amor (1Cor 13; Rm 13, 8-10; Gál 5, 14; Mc 12, 28-34).

Si conociéramos las cartas paulinas disociadas de los evangelios tendríamos que reconstruir, de todas formas, un relato en secuencia histórica de los hechos y dichos de Jesús. El Misterio revelado por Jesucristo no es un *enigma*, sino que se ha realizado históricamente en la contemporaneidad de los lectores de las cartas, bajo el yugo del imperio romano y de la Ley interpretada por los sumos sacerdotes y escribas; ambas formas de opresión eran conocidas y sufridas por las iglesias de judíos y gentiles que Pablo reúne durante su apostolado (1Tes 2, 13-15). El anticipo anunciado del Reino y la fuente del Espíritu recibido por gálatas, corintios, filipenses y romanos consiste en que el Mesías crucificado por los poderosos de este mundo es "nuestra Sabiduría, nuestra santificación y nuestra redención" 1Cor 1, 30[278].

La mediación del evangelio de Marcos sirvió para esclarecer las conexiones entre las zonas estancas de la memoria oral, es decir, las distintas colecciones de dichos de Jesús que las asambleas urbanas de cristianos gentiles habían conocido durante varias décadas. Una vez que las comunidades sub-apostólicas recuperaron tanteando, aun de forma imperfecta, el perfil histórico del camino de Jesús (del Jordán, por Galilea, a Jerusalén), la lectura apocalíptica de los dichos sobre el tiempo último (*Mc-Q escatológico*) pudo ser situada y vuelta a interpretar[279]. La realidad cercana a que se refieren no era el fin del mundo, sino la proximidad de aquel humano al *riesgo inminente* de ser asesinado. Y la esperanza en la Resurrección, junto con la no-violencia

[278] Vid. FRANCISCO RAMÍREZ, Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14,17): El reino de Dios en las cartas de San Pablo: Estudio semántico y exegético, Estella, Verbo Divino, 2005.

[279] Parecen razonables las objeciones argumentadas contra una clasificación de los dichos en el documento Q en tres etapas sucesivas, de tal modo que dejase fuera de lugar la continuidad entre el camino de Jesús, sus *debarim*, sus controversias con los jefes y el resultado de la Pasión, cfr. RICHARD HORSLEY, "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203. KLOPPENBORG ha contestado a esas críticas asumiendo que los dichos no son más o menos originales por ser más tempranamente coleccionados por escrito; es decir, que los motivos sapienciales no son más auténticos que los escatológicos, aunque éstos últimos fueran enfocados por las iglesias más tarde, al mismo tiempo que se hacía más profunda la crisis social y política en Palestina. No obstante, habrá que reconocer que las iglesias de Europa (Filipos, Corinto), con quienes dialoga Pablo en sus cartas, conocían los dichos escatológicos de Jesús: la parábola del ladrón en casa del amo. Es probable, incluso, que algunos de esos dichos no encajasen en la primera predicación paulina y que le ayudasen a modificar su escatología, como se hace patente desde 1Tes a 2Cor: p.ej. las parábolas que describen el futuro del reinado de Dios como un crecimiento, no como una catástrofe inminente.

activa de Jesús, son las actitudes que Pablo pretende *imitar* con fidelidad (Flp 3, 1-21)[280].

Suponer la existencia de un mensaje abstracto ("kerigmático", valga la redundancia), con independencia de las fuentes narrativas sobre la vida de Jesús implica convertir a Pablo en un gnóstico, antes que los grupos gnósticos lo utilizaran con tal fin, durante el siglo II. Lo que puede demostrarse, en todo caso, es que Pablo era más dependiente de lo que se creía respecto al imaginario de la literatura intertestamentaria, como han subrayado algunos intérpretes de los manuscritos del Mar Muerto[281]. Lo demuestra el simple hecho de que otorgara una relevancia primordial a la colección de dichos acerca de la esperanza de Jesús en la resurrección y el fin del mundo dominado por la injusticia. Además de ocupar la mente de Jesús y de Pablo, debía ser un imaginario que preocupara a sus contemporáneos.

La pregunta que puede hacerse *al* texto, si se desea interpretarlo de acuerdo con su contexto, estriba en *el modo como Jesús* (y Pablo, a su manera), interpretaron los símbolos de su tiempo. El Pablo escritor de cartas –con exclusión, para este argumento, de las pseudónimas- se anticipa al redactor o redactores del evangelio de Marcos en su esfuerzo por ofrecer un testimonio de no-violencia y resistencia civil frente a quienes pretendían *construir el cosmos* por medio de la guerra y la dominación imperial. Es bastante probable que los dichos de Jesús recibidos por ambos les orientaran en esa dirección; pero solo podía percibirse su sentido, con mayor profundidad, en el marco de una vida narrada.

10. El camino de Marcos: Posición del autor implícito en el mapa de las tradiciones

Acerca del autor del evangelio se sabe realmente poco, excepto que fue atribuido a Marcos por varias tradiciones. Así lo atestiguan exegetas cristianos del siglo II, que proceden de distintos momentos y lugares; en orden cronológico: Papías de Éfeso (muerto ca. 130 d.C., *Exégesis de los oráculos del Señor*, apud Eusebio, *HE*, 3, 39, 15); Ireneo, nacido en Asia Menor y obispo de Lyon (*Adversus haereses*, 3, 1, 1); Clemente de Alejandría (apud Eusebio, *HE*, 6, 14, 6-7). Además, el prólogo de carácter

[280] "Vengo como ladrón en medio de la noche" 1Tes 5, 2.4. Según hemos visto, tal figura: el Buen Pastor tratado como ladrón, describe la condena del Hijo del hombre en el Misterio de su Pasión, después de haber soltado las presas del Fuerte (Mc 3, 27; Lc 11, 21-22 Q).

[281] Cfr. más detalles, que escapan al objeto de este libro, en la sección "La memoria sobre los malditos" de mi libro *Memoria y esperanza*, cit.

apologético (contra la secta marcionita) que se añadió a uno de los primeros manuscritos, parcialmente conservado, ofrece algunos datos que vienen a coincidir con los suministrados por los exegetas antes citados. A Marcos se le identifica con un personaje lateral de los Hechos de los Apóstoles, el cual se mostró cercano a Bernabé y, por tal motivo, acompañó durante un breve trecho a éste y a Pablo en el primero de sus viajes, a la isla de Chipre (Hch 13, 2 ss.). Pero, al tocar la costa del continente en Perge, prefirió separarse de ellos; por lo cual Pablo se negó a formar grupo con él en un segundo viaje (Hch 15, 37-38). Forzado a elegir, Bernabé quiso volver con Marcos a Chipre, antes que acompañar a Pablo, quien "eligió por compañero a Silas" (Hch 15, 39-40). De acuerdo con esa atribución, "Juan, llamado Marcos", procedía de una familia radicada en Jerusalén, cuya casa fue la primera visitada por Pedro al escapar de la cárcel (Hch 12, 12 ss.), antes que el rey Herodes Agripa lo hiciera matar. Desarrolló su actividad en el ámbito de las comunidades iniciadas por judeocristianos grecófonos; según el texto de Hechos, en Antioquía, Chipre y, probablemente, en otros lugares de la costa mediterránea (cfr. Flm 24; Col 4, 10; 2Tim 4, 11; 1Pe 5, 13). Más allá de eso, lo que nos ha legado la patrística son noticias acerca de uno (o varios) Marcos que vivieron en Roma y huyeron hacia Alejandría (cfr. Eusebio, *HE*, 2, 16; 6, 14), probablemente en la época de la mayor diáspora judeocristiana: entre el 60 y el 70.

Es poco probable que la asociación de Marcos con el primer evangelio sea completamente arbitraria; sin embargo, es también lógico pensar que ese texto fundacional debió de pasar por muchas bocas en la memoria oral, e incluso por varias manos en la tradición escrita, antes de fijarse en su forma canónica. Podría haber varios redactores, aunque Marcos solo haya uno. Son muchos los críticos textuales que han propuesto la existencia de variantes para explicar las disparidades entre Mateo y Lucas a la hora de citar a Marcos, así como del texto canónico (Marcos-canon) con respecto al Marcos de Mateo o de Lucas. A mí modo de ver, de acuerdo con la crítica de James Dunn, es más fácil explicar las variantes de Mateo y Lucas, entre ellos y con Marcos-canon, si se acepta la continuidad y vigencia de la memoria oral a lo largo del siglo I.

Acerca de la crítica textual sobre Marcos ya he tratado en un capítulo anterior. En las próximas secciones del libro me interesa *investigar el relato* con el objetivo de señalar huellas de su autoría que no estén previamente codificadas por un retrato previo del narrador. Esto es mucho más coherente con el texto mismo, puesto que, más allá del título, no hace ninguna mención al autor durante su entero desarrollo (por otra parte,

breve). El narrador no es una figura impersonal, pero prefiere actuar en paralelo a los hechos (narración intradiegética/heterodiegética, en términos de Genette) y comprometerse con el acto mismo de narrar, como una especie de mediador chamánico durante la puesta en acción del relato ante la audiencia. Así pues, el modo de obtener un perfil del *autor implícito* pasa por un análisis del texto, al que me dedicaré en cuanto lo permita esta introducción. Mejor que por el retrato-robot de una corriente o una comunidad hipotética, en conflicto con otras, la autoría de Marcos se delimita por las semejanzas y diferencias de la obra con otros textos y con los géneros discursivos de su época, dentro de las esferas de comunicación vigentes: su *intertextualidad*.

Pero antes me parece oportuno esbozar, a grandes rasgos, el contexto interno de las comunidades cristianas durante las décadas en que se fue elaborando la materia del relato y el relato mismo. Hay varios estudios bien documentados y brillantes a la hora de emplear los métodos de las ciencias sociales en el análisis del *movimiento social de Jesús* durante las primeras décadas[282]. Theissen revisa algunos términos de la sociología de las religiones para considerar a Jesús un "carismático primario"; a los testigos itinerantes como "carismáticos secundarios" que se marginan y autoestigmatizan para subrayar su identidad con el Crucificado; y a los simpatizantes, más o menos estables en cada una de las comunidades, "carismáticos terciarios" que ejercían la función de "mecenas bienhechores"[283].

Por mi parte, me remito a la propuesta de Santiago Guijarro sobre los grupos de la primera hornada en Palestina, que sintetiza y formula con sencillez las grandes líneas del mapa humano. Se hace eco de las distintas formas de tradición oral, para distinguir entre[284]:

1) Los *seguidores* de Jesús, en sentido amplio (el personaje de la muchedumbre, *ókhlos*, según Marcos), se encargan de transmitir muchas de las narraciones (no solo los "milagros"), aunque la exégesis los ha calificado prejuiciosamente de "poco fiables". Ya he explicado por qué (cfr. supra, II.1.2.8).

2) Los *discípulos* de Jesús someten a un control informal las tradiciones de los dichos jesuanos, a través de comunidades donde es posible la corrección mutua.

---

[282] Cfr. JOHN-DOMINIQUE CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002; GERD THEISSEN, *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca, Sígueme, 2005.

[283] THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, 35-100.

[284] Vid. SANTIAGO GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús", cit.; así como una conferencia en la Univ. de Cantabria, dedicada al evangelio de Marcos, "La primera biografía sobre Jesús", 18-10-2005, disponible en http://www.unican.es/Aulas/teologia/Programac%C3%ADon.htm.

3) De la comunidad de Jerusalén, presidida por los *hermanos del Señor*, en secuencia (Santiago, Simeón), surgió, probablemente, el primer relato de la Pasión, el cual fue sobrecargado por la interpretación de sus miembros con símbolos expiatorios, como resultado de la reiterada experiencia martirial (Esteban, Santiago el menor, Santiago el Mayor), así como una constante aportación de *testimonia* entresacados del Primer Testamento.

Podrían añadirse a estos perfiles los de una cuarta realidad judeocristiana: las *wo/men ekklēsíai* de que habla Schüssler-Fiorenza[285], donde las mujeres tuvieron un protagonismo mucho mayor. No es mera hipótesis. Su ejemplo probado sería la comunidad de Juan, aunque haya referencias indirectas en diversos textos a otras comunidades (significadas por las figuras de María Magdalena, Felipe de Cesarea, etc.) que hicieron posible el co-protagonismo de mujeres y varones. Gracias a la incidencia de esos grupos en la red de asambleas cristianas, la memoria colectiva dejó entrar los relatos más detallados de la Resurrección, así como una parte considerable de las tradiciones narrativas.

El redactor (o redactores) del evangelio de Marcos pudo tener a acceso a esas cuatro corrientes de la memoria oral en Palestina. Por lo que nos cuenta, parece que no asumió sus postulados teológicos[286], sino que marcó una cierta distancia con respecto a todas ellas. Esa postura extrínseca, incluso excéntrica, le permitió poner las distintas voces en contraste para rescatar la historia de Jesús en su conjunto; en vez de modular una sola voz con un lenguaje estilizado.

No obstante, los evangelios de Mateo y de Lucas dejan traslucir que Marcos no tuvo en cuenta la mayor parte de la *memoria Q* galilea; mientras que el evangelio de Juan hace patente, por su lado, que Marcos tampoco trató con justicia a las mujeres

---

[285] Vid. entre otros pasajes de sus libros, ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, "El oratorio de Eufemia y la ekklēsia de mujer*s", en id., *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 15-56.

[286] La síncopa sobre las apariciones de la Resurrección, la ausencia de la mujer samaritana y personajes como Nicodemo, o la ignorancia sobre los nombres de los hermanos de Betania (María, Marta y Lázaro, siendo así que María fue quien ungió a Jesús, según la versión de Juan), se hacen más inteligibles si su contacto con esta cuarta corriente fue filtrado por alguna de las otras ya nombradas, probablemente el grupo de los Doce. El conocimiento que demuestra Marcos acerca del contexto palestinense, incluyendo la lengua aramea, no es suficiente para afirmar de modo categórico que fuera compuesto en sus cercanías (Palestina, Siria), siendo así que no parece haber retenido con tanto detalle los nombres de los personajes y muchos topónimos, lo cual contrasta con las referencias de Q y, sobre todo, la escrupulosa exactitud de Juan. Pero es muy probable que recogiera esas versiones de la memoria viva en Galilea durante las dos primeras décadas, antes de salir con alguna de las diásporas provocadas por las persecuciones (contra los Siete, contra Santiago el menor y Pedro, contra Pablo). En el momento de su elaboración, Marcos pudo apoyarse en la memoria de otros emigrados, de quienes "Pedro" es más que un símbolo.

seguidoras y compañeras de Jesús, a quienes relega al borde del anonimato. ¿Se trata de un recurso narrativo para provocar una segunda lectura, la prueba de una mentalidad patriarcal, o ambas cosas? Intentaré contestar, sin dármelas de juez, a lo largo del análisis literario. De hecho, tampoco cabe suponer que su objetivo fuera fortalecer la figura de los Doce en el imaginario de las iglesias, *contra los demás*, dado que el relato somete a esos doce *aprendices que no aprenden* a una razonable crítica.

La inspiración de Marcos no se demuestra en sus lapsus y elipsis, sino en la capacidad para construir narrativamente el texto, así como en el esfuerzo por prescindir de una lectura sacrificial y expiatoria, a diferencia del palestino Mateo. Marcos elabora una secuencia, que todavía –o más todavía que en su tiempo- nos parece contemporánea[287], sobre la inhumanidad de los poderosos en su odio manifiesto contra un agente tan humano de la solidaridad y el amor, que solo puede ser divino. Además, hace uso de los relatos transmitidos para reconstruir la experiencia de Jesús en forma de aprendizaje.

Otros muchos autores han resaltado las diferencias entre judeocristianos de la Ley (Santiago), judeocristianos abiertos (Pedro) y cristianos (judíos y gentiles) "del Espíritu", es decir, las iglesias mediterráneas de Pablo (Corinto, sobre todo); al menos, hasta que los desastres provocados por el genocidio de Nerón en Roma y la guerra judeo-romana en Palestina dieron lugar a éxodos y reajustes diversos. Dichas fronteras se transparentan en las críticas mutuas, acerca del "califato" de Santiago y los parientes de Jesús; sobre la excesiva moderación de Pedro o la vacía institución de los Doce; contra la misión a los gentiles y el evangelio mistérico de Pablo. También dieron pie a textos de legitimación, a favor de Santiago, Pedro y Pablo. Pero tales críticas y apologías circulaban entre unas asambleas y otras, dentro de un espacio público que se anticipó a la modernidad; no eran textos destinados al consumo exclusivo de una secta ascética[288], como ocurrió durante el s. II y posteriores.

---

[287] Respecto a la comparación que se ha hecho habitual entre el orden de Marcos y Q, desde el Bautismo de Juan hasta la despedida del Hijo del hombre, en espera de su parusía, hago notar dos novedades que relativizan su valor, por un lado, y le devuelven valiez, por otro: 1) Q no tiene una estructura narrativa, sino que la toma de Marcos, una vez que los dichos procedentes de sus fuentes orales o del documento en cuestión se han engarzado en aquél, de la mano de Lucas y de Mateo; 2) la estructura global también es la misma en el evangelio de Juan. En este caso, hay dos razones posibles: o bien Juan es un comentario narrativo que corrige a Marcos; o bien se desarrollan ambos de las tradiciones orales con total independencia, lo que es probablemente más difícil.

[288] Vid. los intentos infructuosos *a posteriori* de convertir las cartas de Pablo y el evangelio de Juan en escritos sectarios, así como el riesgo superado de que un exceso de celo desplazara a esos dos componentes fundamentales del canon, a costa de su parcial despersonalización, hasta tiempos recientes,

Hay que reconocer el valor de las cartas *encíclicas* de Pablo para generar esas relaciones de *koinōnía*: traspasar las fronteras de lo convencionalmente sagrado, comunicar unas *ekklēsíai* con otras, mantener y fortificar la comunión en Cristo, sobre la base de una tradición amplia, pero contrastable. El evangelio de Marcos debió de utilizar los mismos o similares canales de comunicación, aunque de manera todavía más independiente que Pablo, en una época de profundos traumas como la vivida durante los años 60. Lo que se escribía con destino a una iglesia era, más pronto que tarde, conocido por todas. Cabe dudar, incluso, que el evangelio de Marcos fuera redactado *para una sola comunidad*[289].

Aunque Marcos sea etiquetado como el portavoz de Pedro, por tradiciones postapostólicas (Papías, Ireneo y Clemente alejandrino, cfr. supra), es probable que conociera la teología de Pablo, para distanciarse a su vez de ella (cfr. Hch 13, 13; 15, 37-38, si es que se trata del mismo Juan "llamado Marcos"). La crítica realista a la figura de los Doce y aun a la supuesta primacía de Pedro (Mc 8, 27-31), la todavía más dura demolición de cualquier legitimidad que pudiera reclamar la comunidad de Jerusalén, a través de los "hermanos del Señor" (Mc 6, 1 ss.), parecen definir a Marcos como un judeocristiano desterrado a iglesias de judíos y gentiles en el Mediterráneo y/o en Siria. Su manejo del griego *koinē* era esperable en un arameoparlante, quien ha aprendido por *inmersión* en la cultura popular de las *polis* romano-helenistas, contagiadas de vocabulario latino. No obstante, si hubiera vivido en Siria o incluso en Galilea, cuando escribe, ¿habría redactado este evangelio en griego, en lugar de arameo? El llamado *Evangelio de los Hebreos* parece demostrar lo contrario. Tampoco es un dato despreciable que el Mar de Galilea fuera convertido por su relato en un símbolo del paso a "la otra orilla", a través de tormentas y perplejidades, gracias a una inculturación propiciada por el propio Evangelio.

Marcos pudo escribir en cualquiera de las dos orillas, en itinerancia, durante una época que se caracteriza por un continuo éxodo, en medio de persecuciones. Lo que más

---

como ha explicado WALTER BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934).

[289] Cfr. la discusión generada a este respecto por RICHARD BAUCKHAM, "For Whom Were the Gospels Written?", en 1995, a la que ha seguido una catarata de intervenciones, unas a favor (como MARTIN HENGEL) y otras en contra (generalmente, por parte de comentaristas de los evangelios que utilizan los métodos de la *Historia de la redacción*). Aunque se me acuse de ecléctico, considero que ambas posturas han de ser tenidas en cuenta: los redactores de Marcos escriben *desde* una situación social e histórica, pero no se limitaron a un solo lugar para recabar sus fuentes, ni a una sola comunidad destinataria, sino que se dirigieron al conjunto de las iglesias en comunión.

destaca en su narración es la capacidad para *abrir el kerigma* y las nuevas instituciones a las exigencias de la memoria histórica, como solo podía hacer un cristiano más o menos desinstalado. La solicitud de *volver a Galilea* no parece una argucia del autor en beneficio de su propia comunidad, sino un eco de la llamada de Jesús, desde el comienzo de su camino hasta el final, a continuar su misión en la tierra. Las crisis sucesivas que vivieron los judeocristianos, entre la matanza propiciada por Nerón y las proclamas de guerra contra los romanos por parte de los líderes judíos en Jerusalén, situaban a las comunidades entre una tendencia a la reclusión interior y la inhumana ambición de triunfar sobre los enemigos para dominar el mundo, *en obediencia a una ambigua promesa*. El autor (o autores) del evangelio considera necesario *aprender con Jesús* para hacernos corresponsables y agentes del (con)reinado de Dios-a en comunidades de personas libres e iguales, a quienes la hipocresía de los letrados, el rigor enajenado de los celotas y la arbitrariedad del imperialismo no pudieran ahogar en el terror.

La perspectiva adoptada por Marcos no ignora el esfuerzo constante de las mujeres cristianas por revertir la minusvaloración sistemática a que las sometían los prejuicios patriarcales, como cabezas de turco de las rivalidades masculinas. Sobre ese aspecto crucial han insistido *las* exegetas, durante las últimas décadas[290], en medio de una incomprensión tan ofensiva como la que sufrieron las primeras mujeres cristianas. Lo comprobaré prestando toda la atención que merecen las tradiciones *autobiográficas* de *esas mujeres que conocieron a Jesús* y de quienes Marcos tuvo noticia… aunque no pueda recordar sus nombres. Sin embargo, también nos ha narrado, como Juan, *la memoria de ellas.* Esa paradoja habla por sí sola de la fuerza intrínseca a la memoria, frente a los olvidos estratégicos o sociológicos.

[290] Vid. la crítica de ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA al individualismo androcéntrico que ha caracterizado durante dos siglos la búsqueda del Jesús histórico, como un producto ideológico occidental, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Nueva York, Continuum, 2001.

1.3. La inteligencia narrativa de Marcos

1. Criterios de selección

El trabajo de Marcos, iniciado probablemente con anterioridad a la guerra judía, y concluido por aquellas fechas, comienza acogiendo y seleccionando los fragmentos de la memoria oral, con la clara intención de reconstruir una historia *coherente* y más compacta que los relatos posteriores de Mateo y Lucas. No hay razón para sospechar que esa historia no estuviera basada, a su vez, en una secuencia de hechos fundamentales, procedente de quienes estaban con Jesús "desde el principio" [291], en cuya primera hilazón era plausible engranar los testimonios de dichos y hechos que Marcos había conocido. La organización de la memoria oral –y algunos escritos, como el relato de la Pasión- por géneros y temas debió de facilitar la tarea, no al contrario. Pero habría resultado mucho más difícil, si Marcos no hubiera tenido la inspiración de asumir el *foco* de Jesús, con el objetivo de captar el sentido pleno de su experiencia vital[292].

La *memoria sobre Jesús* se estructura como una *memoria de Jesús*, en situaciones de comunicación reconstruidas dentro de su contexto original. En esa medida, Marcos pudo esbozar las grandes líneas del aprendizaje vivido por el protagonista. Los fragmentos de la memoria colectiva conservan sus voces y valoraciones, pero han sido sometidos a un proceso de selección previa y a la composición en una secuencia coherente, que adquiere sentido a través de los encuentros entre Jesús y los *interagonistas*. A diferencia de otras opiniones (Bultmann, Käsemann), considero que el relato de Marcos no se reduce a una mera sucesión de causas y efectos, sino que es una construcción artística mucho más sofisticada y, a la vez, más comprensible que el tan elogiado *kerigma* paulisno.

---

[291] En esto se diferencia del llamado *Evangelio de Pedro*, el cual solo recoge los hechos de la Pasión, aunque los ha sobrecargado con una coloración fantástica.

[292] Véanse las Conclusiones, 4.2: "Focalización: la voz de Jesús", de *El aprendizaje narrado*, cit.: http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=38432. "[...] el relato de Marcos utiliza una técnica distinta a los demás: la focalización interna. Si hacemos caso al consejo técnico de Gerard Genette, la prueba de que está funcionando esa forma de construcción sería trasladar las marcas personales del discurso a la primera persona, puesto que la *voz* implícita del relato no coincide con la persona gramatical en que se escribe. Al realizar esa transformación, nos sorprende nuevamente que *la voz personificada por el narrador oral ante la audiencia era la de Jesús*, al menos desde su aparición en la escena inicial de su encuentro con Juan Bautista, hasta 14, 62: el momento en que es condenado a muerte".

La *organización* inventiva de la trama por Marcos tiene en cuenta los conflictos reales, dentro de un orden recibido de la tradición palestinense:

camino por Galilea → Mc 1, 14 – 7, 23	transición y reforma de las propias prácticas: nueva comunidad (1, 31ss..40ss.; 2, 1ss.15ss.; 3, 31ss.; 6, 30ss.; 7, 23ss.; 8, 31 – 10, 52; 14, 3-9.12ss.)	→ Pasión en Jerusalén y Resurrección Mc 11, 1 – 16, 8

Así pues, habría que añadir una fase "anterior" a la composición del texto, dentro de un esquema de operaciones retóricas, no tanto en la práctica casi simultánea: la *intellectio*[293]. Pueden abducirse sus criterios en sentido inverso al habitual, es decir, por el contraste entre Marcos y los evangelios posteriores. La selección de las tradiciones narrativas y sapienciales, hechos y dichos, responde a una intencionalidad que cabe calificar de *inspirada*. Si tal selección no tenía a la vista la totalidad del material, es al menos probable que dispusiera de un corpus oral, organizado y accesible a la mayoría de las comunidades[294].

Del resultado final se infieren, al menos, tres criterios operativos:

1) seleccionar hechos y dichos que tienen a Jesús como protagonista, por contraste con las historias sobre el Bautista o sobre la familia de Jesús;

2) quedarse con los que resultaran más fiables, ya fuera por su canal de transmisión (¿testigos, Pedro?), ya fuera por una recepción asentada en las comunidades de su entorno;

3) por último, durante la composición ya en marcha del evangelio, debió de ser relevante que las tradiciones fueran coherentes entre sí, además de evitar las repeticiones o suplantaciones.

De acuerdo con el resumen de Francisco Chico sobre la reflexión de la Antigüedad acerca de las operaciones discursivas,

[293] Vid. varios trabajos de FRANCISCO CHICO RICO sobre el significado actual de esta pre-operación retórica, la *intellectio*, p.ej., *Pragmática y construcción literaria*, Alicante, Univ. de Alicante, 1988, 92ss.
[294] Vid. el siguiente capítulo: "La diversidad de la tradición oral: Génesis de la memoria sobre Jesús".

> la *intellectio* constituye el verdadero punto de partida de la producción textual y, junto con la inventio, el último eslabón de los procesos analíticos […] Con relación al texto retórico clásico, la *intellectio* consiste en la comprobación inicial por el productor de la *causa* u objeto del discurso desde distintas perspectivas. Concretamente, precisa determinar si la causa forma un *status*, esto es, un tema con la suficiente entidad como para engendrar un proceso argumentativo; necesita saber cuál es ese *status* y conocer el *genus* de la causa y, por último, debe definir el grado de defendibilidad de la parte que aquél representa[295].

El "grado de defendibilidad" atañe a la prospección de las actitudes previstas en el público. Si describo una capacidad: la *inteligencia narrativa humana*, más allá del marco instituido por la oratoria grecolatina, podría incluir en esa pre-operación todas las consideraciones necesarias acerca del *destinatario del texto*. En el caso del evangelio de Marcos, como se verá durante el desarrollo de esta investigación, la audiencia prevista por el texto participa en un ritual de la memoria que engloba los distintos tipos de discurso, dentro de marco narrativo. La forma de actividad que le es propia consiste en su actuación ante una *asamblea que hace memoria* acerca de la historia de Jesús, hasta su Pasión y Resurrección, como símbolo pleno de la divinidad.

[295] ibid. 93-94. ARISTÓTELES establece los tres *genera* de la oratoria, a diferencia de la poesía. "De la oratoria se cuentan tres especies, pues otras tantas son precisamente las de oyentes de los discursos…" (*Retórica*, I, 3, 1358a 37 – 1358b 8, ed. de ANTONIO TOVAR, Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1971, 8): árbitros sobre una decisión (acerca del pasado: jueces; sobre el futuro: asamblea popular) o espectadores, lo que da lugar a los *genera iudiciale*, *deliberativum* y *demonstrativum*, respectivamente.

2. Modelo de mundo: perspectivas sociales y personales

Más relevante para lo que ahora trato es el análisis sobre los primeros pasos de la intencionalidad comunicativa del productor: "En primer lugar, el proceso de elección de un determinado modelo de mundo"[296], real, (ficcional) verosímil o fantástico. Marcos ha optado por construir un referente efectivo o, sencillamente, real, por medio de la narración. Su trato crucial con la audiencia es que *lo contado fue hecho y dicho realmente*. Pero hay otras muchas especificaciones necesarias para concretar los "submodelos" con que se elaboran los diversos mundos del texto, por relación a la perspectiva de cada personaje y por las unidades menores que lo integran, en la medida que sean reconocibles para los oyentes y lectores.

Con relativa frecuencia, los Doce aprendices sirven de cauce de transmisión sobre hechos solo conocidos por ellos, que interpretan desde una perspectiva peculiar y distinta a la del propio héroe (o, en parte, al narrador). En concreto, los llamados "milagros de naturaleza", como los efectos de la tormenta en el Mar de Galilea (Mc 4, 33-41), el abordaje de la barca durante la noche (Mc 6, 47-52) o las dotes adivinatorias de Jesús al entrar en Jerusalén (Mc 11, 2-6.12-14.20ss.), manifiestan una fenomenología de lo sobrenatural, cuya índole descansa, sobre todo, en las expectativas de los observadores. Jesús es percibido como un ser numinoso capaz de dominar el cosmos con su sola voluntad.

De similar manera, los relatos acerca de las sanaciones y los exorcismos incluyen oportunos datos sobre su recepción *rumorológica*, por parte de una audiencia ajena al decurso de los hechos (Mc 6, 14-16). Cuando Jesús consigue pacificar a un hombre aterrado por las profecías apocalípticas (Mc 1, 24-25), en la sinagoga de Cafarnaún, los espectadores describen un hecho maravilloso (1, 27-28). Una vez ha cruzado el Mar de Galilea hasta la otra orilla, los paisanos de un hombre solitario y enajenado cuentan lo ocurrido como si efectivamente Jesús hubiera provocado la muerte de dos mil cerdos, más allá de una parábola oportuna y eficaz sobre los conflictos interétnicos (Mc 5, 13ss.). La actividad sanadora de Jesús hace uso de símbolos reconocidos (un ritual de purificación, Mc 1, 40ss.; la autoridad del Hijo del humano Mc 2, 10; un banquete público, Mc 2, 15 ss.; el significado del día santo, Mc 3, 4), entre

[296] ibid. 97.

los cuales se encuentra su prestigio como chamán, desde sus primeras actuaciones en Cafarnaún.

Sin embargo, la perplejidad y la ironía que demuestra el narrador en muchas situaciones hace posible una lectura desde distintas perspectivas, ante el terror pánico de Herodes (Mc 6, 16), la fascinación y el rechazo que provoca a los habitantes de la región al otro lado del Mar (Mc 5, 16-17) y, además, las expectativas volcadas por los Doce aprendices (Mc 6, 51-52), que los conduce a malinterpretar la multiplicación del pan y los peces en sendos rituales de la solidaridad entre una gran muchedumbre (Mc 8, 17-21).

Lo cierto es que el propio narrador tampoco se define con absoluta claridad. Prefiere no evaluar los hechos narrados, con muy escasas excepciones (cfr. Mc 7, 3-4). La sucesiva petición de Jesús a personas sanadas, para que no propaguen los hechos (Mc 1, 44; 5, 19. 43; 7, 36), se inscribe en el conjunto de un juego narrativo acerca de las perspectivas y los prejuicios con que actúa la memoria colectiva. De tal manera, no suplanta el juicio de un historiador, sino que prepara el trabajo de la crítica en todos los sentidos de la palabra; acerca de las posturas prefijadas, las intenciones de los actos, las estrategias puestas en acción por grupos organizados. De modo singular, se fija en la experiencia y, por tanto, el aprendizaje de Jesús.

En consecuencia, el modelo de mundo que subyace a los referentes de la narración es particularmente inestable. Su definición exige un compromiso cooperativo por parte de la audiencia. No pretendo atribuir al conjunto del evangelio los rasgos de una mentalidad formada por las ciencias modernas y la perfecta desacralización del cosmos; incluso muchos científicos dudarían de esos nuevos dogmas. Tampoco sería plausible ni posible que los redactores del evangelio marcano trataran los fragmentos de la memoria oral como antropólogos contemporáneos, ni aun como Tucídides cinco siglos antes, para discernir entre las “reminiscencias” de los testigos, la interpretación de los dichos y los hechos en una comunidad de la memoria, y la fama adquirida por su mero eco en una masa anónima.

Sin embargo, queda perfilada de modo suficiente la diversidad y el conflicto de interpretaciones acerca de unos hechos que no se presentan en calidad de *datos objetivos*, sino en el horizonte de una fe religiosa. Lo que caracteriza a Marcos, a diferencia de los otros tres evangelios, es la perplejidad ante el Misterio, más allá o más acá de unos dogmas que nadie había establecido en forma de proposiciones cerradas.

3. Formas de aprendizaje

Cada una de las "formas de aprendizaje" a que aludiré en los próximos capítulos es determinada por la intelección del productor en la génesis de su obra, así como por los intérpretes, una vez que ha sido captado el sentido global (macroestructural) del texto:

Formas de la *intellectio*
los géneros: historia (humana) sagrada, (auto)biografías;
la *causa*: testimonio/memoria de Jesús y los *interagonistas*, expresión de fe en el Misterio;
la imaginación reconstructiva de la persona de Jesús, es decir, el modo de identificación del redactor y de la audiencia con el héroe;
la utopía *realizada* que simbolizan las parábolas en el mundo del texto: el reinado de Dios;
la intencionalidad crítica con que se expresa: *metanoia*, inversión de las estructuras injustas, dialéctica con los representantes de la injusticia instituida;
las formas de actuación/interpretación (*performance*): en este caso, el marco ritual de la asamblea (*ekklēsía*);
otras formas conscientes e inconscientes en que se objetiva la inspiración del redactor o redactores, a través de la comunicación interpersonal

Como podrá comprobarse al cabo de mi estudio, la *intellectio* de Marcos realiza una selección del material *Q* con el intento de que podamos recuperar, a través de la audición/lectura, la unidad de un proceso existencial.

Hasta ahora habíamos leído esa historia, por la aplicación de un solo esquema de género, como una tragedia. Sin embargo, la claridad dramática del relato y su orientación hacia el fin, para conseguir la particular eficacia que describe la *Poética* de Aristóteles, no se correspondería con la selección e inclusión de una numerosa serie de episodios *menores*. Según el dictamen de Aristóteles, que sigue vigente, la *acción trágica* –el *agon*- es frenada y diluida en este breve relato por una enorme densidad de interferencias, hasta sumar más de cuarenta personajes, que solo calificamos de *secundarios* por costumbre. En realidad, se trata de personajes *redondos*, quienes viven

intensamente el encuentro con el héroe y nos dejan acceder a un aspecto crucial de su (auto)biografía.

Cierto que la trama acelerada de los conflictos que suceden entre Jesús y sus oponentes en el relato (varios bloques sociales e ideológicos: escribas, fariseos, saduceos, sumos sacerdotes y afectos al Templo, representantes del Imperio) sirve para explicar la condena de los poderes fácticos, como no ha dejado de reconocerse durante las distintas fases de la historiografía sobre los evangelios[297]. Ahora bien, esa dialéctica no impide determinar las razones de unos y de otros: Jesús fue condenado por transgredir normas que se consideraban sagradas, aunque el disfraz de otros motivos reales fuera ideológico.

Si Jesús hubiera sido, sencillamente, una figura prefijada por el mito del Mesías que había de venir, incluido el símbolo del *Siervo sufriente*; si la *plausibilidad* de sus actos entre los contemporáneos dependía de que cumpliera las expectativas de los *expertos*, ¿a qué se debe la *duración* y la repetición de un diálogo con otras muchas personas que le salen al paso con sus vidas a la espalda? ¿De qué sirve a la historia reconstruida por Marcos, no ya los sumarios narrativos sobre la abundancia de milagros, sino la diversidad de ventanas a personajes concretos: mujeres, enfermos impuros, pecadores, cuyo testimonio no tenía valor *oficial*?

La respuesta a esa paradoja pasa por reconocer que la intención de Marcos era, además, *representar la experiencia y el aprendizaje de Jesús a través de sus encuentros interpersonales*, en paralelo a la incomprensión creciente de sus discípulos, con un valor que trasciende las fronteras de una institución o de una cultura determinada. El modo en que Jesús rompe el molde de un mesianismo ortodoxo, en cualquiera de sus versiones (héroe militar, sacerdote, profeta) y ante cualquiera de los grupos religiosos organizados, no es un mero pretexto para construir *otro mito*, sino que comunica a la audiencia implícita sus tomas de postura ante la realidad humana de su época, con una vigencia que nos sorprende. Además de sintetizar el esquema de los grandes relatos anteriores (bíblicos, trágicos, cómicos), inaugura un nuevo modelo de narrar la existencia humana, en forma de un aprendizaje integral.

Vale la pena esforzarse en comprender los procedimientos con que se construye la sacralidad, en esa y en cualquier cultura, para continuar la investigación inherente al

[297] Vid. p. ej., CARLOS BRAVO, *Galilea, año 30: Para leer el evangelio de Marcos*, Córdoba, El Almendro, 1991 (orig. México, CRT, 1986), disponible en http://www.koinōnia.org.

propio evangelio de Marcos, de modo que pueda desmontarse *el pretexto ideológico* por el que Jesús de Nazaret fue asesinado; y por los que tantas víctimas son ajusticiadas, en nombre de la dominación, la economía o el patriarcado naturales y sagrados para quienes se benefician de ellos. La fe cristiana y los pretextos ideológicos han configurado la mentalidad occidental en tensión interna; un diálogo resoluble cuando ha sido oportuna e históricamente viable, en el marco de sociedades abiertas. Hoy es más posible escapar de una reiterada convocatoria a la (auto)destrucción de la vida y a una inhumana superhumanidad (sea física o sea metafísica), si tomamos en serio la demanda histórica que plantean las *memorias olvidadas.*

En el evangelio de Marcos, esas memorias han dejado huellas y, además, lo han hecho en la personalidad del protagonista. Por eso, recuperar la trama del aprendizaje de Jesús implica un rescate del olvido acerca de quienes intervinieron en su vida narrada.

2. La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo

2.1. La novedad del evangelio en su contexto

Además de la acepción habitual de *aprendizaje* en una historia particular (ontogénesis), he de tomar en consideración los cambios culturales y sociales en un *mundo de la vida* determinado, si quiero comprender su significado transcultural. Cada sociedad y cada cultura, tomada en su conjunto, experimenta un aprendizaje permanente a partir de sus propios fundamentos, que solo puede ser explicado por la acción comunicativa de quienes la crean, la reproducen y la transforman. No es posible acceder a unos valores universales que orienten el *desarrollo humano* sin pasar por la sustancia de una cultura determinada; ni los cambios inducidos por una personalidad individual tienen efecto alguno, si no comienzan por el marco de su propia sociedad, aunque sea como puente entre distintas culturas. Un migrante asentado o recién llegado, como le ocurre a Marcos, judeocristiano inculturado en el helenismo, tiene la oportunidad de servir como fermento a un aprendizaje histórico que compromete a ambas partes y, potencialmente, a la humanidad en continuo proceso de mestizaje.

La historia de Jesús en el relato de Marcos representa un proceso que se enraiza en la cultura judía contemporánea, desde los orígenes de Israel, pero produce una realidad intersubjetiva que no podía ser enterrada bajo las capas de lo antiguo, sino que se inserta en las historias de vida de muchos *protagonistas anónimos*. El acontecimiento de la resurrección adquiere un sentido aún más profundo si se adopta la perspectiva de un/a aprendiz que ha sido impresionado por la persona de Jesús, hasta un punto en que *no le es posible vivir sin él:* sus palabras recuperadas por la memoria, sus hechos reconstruidos a partir de las consecuencias. El evangelio de Marcos rehace el tejido de una comunidad de vida con muchas personas que se convirtieron en testigos de Jesús, contra el programa de quienes pretendían hacerlo desaparecer.

En el relato de la Pasión se percibe que el efecto de Jesús y el contacto con ese acontecimiento fundante podía remover las estructuras políticas y económicas del imperio romano: quienes lo asesinan están haciendo visible la iniquidad del sistema, sin paliativos; la resurrección es un nuevo comienzo para muchos participantes en la trama. Sin embargo, solo podía ser entendido en todas sus consecuencias por mediadores

formados en la Historia de Israel y en la cultura judía de su época, tales como Pablo, los siete diáconos que recuerda Lucas o una muchedumbre de judíos grecófonos.

La hermenéutica propone explicar la historia de cada cultura como un aprendizaje que ocurre necesariamente en el caudal de una tradición y de una situación histórica, dentro del cual tienen sentido comunicable las interpretaciones y las prácticas novedosas, incluso cuando significan una transformación en muchos de sus componentes[298]. Es el caso del mensaje, la persona y la comunidad de Jesús: su entrada en la realidad cambia el horizonte de la expectación mesiánica, la ambición apocalíptica, la sacralización del poder y de la violencia, la jerarquía social de valores (honor y vergüenza), la economía organizada entre patrones y clientes, amos y esclavos, la distribución de los roles sociales a causa del género o la genealogía patriarcal.

"La libertad solo se postula a sí misma transvaluando lo que ya ha sido evaluado. La vida ética es una transacción perpetua entre el proyecto de la libertad y su situación ética, delineada por el mundo de las instituciones", dice Ricoeur. Sin embargo, "una hermenéutica que se aislara de la idea reguladora de la emancipación no sería más que una hermenéutica de las tradiciones y, en tales términos, una forma de restauración filosófica" [299].

Así pues, solo me parece posible entender el aprendizaje de Jesús y sus repercusiones universales dentro del marco de la cultura judía en que se formó y de aquellas tradiciones que puso en cuestión durante su vida pública. Sin embargo, más allá de un *juego de lenguaje* particular, la *teoría de la acción comunicativa* ha ampliado el foco de la comprensión para alcanzar la historia humana en su conjunto, como un aprendizaje que puede ser explicado en términos de la adquisición y el desarrollo de una racionalidad al servicio de la vida. Dicho de otro modo, la novedad fundamental sería la apertura de unas sociedades a otras gracias al reconocimiento de la humanidad en

---

[298] Vid. HANS GEORG GADAMER, *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984; id., II, Salamanca, Sígueme, 1994; *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000. El círculo hermenéutico entre el texto y el lector o entre los "horizontes de significación" de ambos, supone una zona previa de mutua comprensión. Dicho de otro modo, para que haya comunicación dialógica es necesaria una comunidad de significado compartido. Esos conocimientos (pre-understanding) permiten revitalizar nuestra experiencia previa y sirven de base para conseguir la "fusión de horizontes" entre el texto y el lector.
La tradición significa tanto la transmisión de conocimiento y prácticas, como el contexto cultural en que se realiza ese proceso: la persona asimila una cultura y dialoga con su tradición para vivir en ella o incluso para transformarla creativamente. La tradición está a su vez inmersa en la educación, puesto que educar es educarse.

[299] PAUL RICOEUR, "Ética y cultura: Habermas y Gadamer en diálogo", en id. *Ética y cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 19-36 (35).

cualquier semejante y de nuestra capacidad para compartir un proyecto de vida común que trasciende las fronteras ideológicas, étnicas, de género o de casta, a través de un procedimiento formal: el diálogo. El encuentro entre horizontes de interpretación muy distintos ofrece la oportunidad de un aprendizaje cualitativamente mayor, como fue el caso entre judíos y griegos, mujeres y varones, amos y esclavos, hasta que sean posibles unas relaciones equitativas antes impedidas por el odio, la explotación o la violencia.

Las actitudes que Jesús aprende a través de una experiencia inédita, por sus respuestas en diálogo con personas reales, sacan a la luz una dimensión ocultada de la realidad. Se transmitieron con el acuerdo y, a veces, con el disenso de sus contemporáneos. De acuerdo con el evangelio de Marcos, la opción por la no-violencia frente a quienes le amenazan sería un sinsentido, si no fuera abordada desde *la fe de Jesús* en un diálogo trascendente con la divinidad paternal-maternal que se hace cargo de su vida. Se admita o no la posibilidad de ese diálogo, pudo comunicarse gracias a una *realidad intersubjetiva* que podía ser transmitida por quienes estaban con él, le siguieron hasta el final y, lo que es más importante, participaron en la gestación.

Apenas dos décadas mas tarde, Pablo interpreta la apuesta de Jesús en estos términos: "Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe" 1Cor 15, 13-14. Tan solo dentro del marco de la esperanza judía en la resurrección (Dn 12, 2) toma sentido la opción por participar del reinado de Dios bajo amenaza de muerte. Pero los medios para *correinar practicando esa esperanza* (cfr. Dn 7, 22.27) han sido profundamente transformados por la persona de Jesús: "tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" Mc 10, 45.

2.2. Oralidad y oralización

1. Una persona que actúa y da razón de su práctica

El interés por reconstruir el hecho comunicativo originario de modo exhaustivo podría llevar a confusión, si se olvida que la competencia cultural del autor y de su primera audiencia no era una enciclopedia de todos los saberes de la época. Al concebirlo de tal manera, nos impediríamos entender el proceso de aprendizaje inducido por el relato, desde un no-saber (decir, hacer) a un saber comprensible en la interacción real. Tampoco debería confundirse la *descripción* tipológica de un género por su funcionalidad comunicativa (p.ej. las parábolas o los diálogos) con aquella disciplina *normativa* que pretendía configurar un modelo histórico e ideológico de discurso por medio de una técnica reglamentada (*teknē*), como hacían los tratadistas clásicos sobre la Retórica y la Poética. El supuesto de una formación retórica o sencillamente literaria en los grupos sociales y los autores que dieron lugar a las tradiciones evangélicas, empezando por la persona histórica de Jesús, tropieza con las objeciones señaladas por estudiosos como Dunn[300].

El ámbito de la cultura oral utiliza formas tradicionales con una creatividad mucho mayor que la asociada a las escuelas académicas, sin que por ese motivo haya que dudar de su fidelidad en la transmisión[301], sobre todo si se tiene en cuenta que el origen de *esta* tradición no es un documento escrito, como la Torá, ni tampoco un documento oral, como el Poema del Mío Cid, ni un compendio memorístico de tradiciones orales y escritas, como la halakhá rabínica, sino una persona que actúa significativamente y da razón de su práctica[302].

---

[300] Un resumen de su explicación podemos encontrarlo en un ciclo de conferencias recientemente traducido, JAMES D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, Sígueme, 2006, 47ss. Tal y como yo aplico ese "redescubrimiento" a la lectura de Marcos, el personaje de Jesús adquiere un relieve singular *en el texto*: sus intervenciones son más comprensibles como "actos de habla" que comprometen directamente al oyente. Cfr. también P. F. CRAFFERT, P. BOTHA, "Why Jesus could walk on the sea but he could not read and write", *Neotestamentica*, 39, 1 (2005), 5-35 (21ss.).

[301] Vid. un estudio más detallado sobre la memoria personal, colectiva e histórica en mi libro *Memoria y esperanza*, cit.

[302] De todas maneras, es interesante la distinción propuesta por THEISSEN entre tradiciones comunitarias (de Jerusalén: relato de la Pasión, discurso escatológico), discipulares (de Galilea: los *logoi* o "apotegmas") y populares (relatos de milagros), *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 264-265; sobre todo después de ser revisada por GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús", 21-27, con ayuda de BAILEY. Las tradiciones comunitarias responderían al tipo de "tradiciones orales formales y

El interés de los *evangelios* propiamente dichos por representar el contexto de actuación de esa persona se funda en sus propios actos de habla, antes que en un patrón establecido de discurso. En tal medida, los evangelios –comenzando por el de Marcos- configuran un nuevo género que puede ser relacionado a través de su contraste intertextual con los modelos vigentes en su época: por ejemplo, la historia de la ascensión de David al trono en la narración bíblica; el diálogo de Job en la tradición sapiencial; la Apología de Sócrates condenado a muerte o las *chrēiai* de los filósofos callejeros en la literatura griega. Pero el personaje de Jesús no es el precipitado de un crisol literario por la mezcla de todos ellos: su referente extensional es la persona histórica de quien parten las tradiciones orales con las cuales fue compuesto el evangelio.

El hecho de que los evangelios y, sobre todo, el primero de ellos, sean elaboración de una pluralidad de memorias puestas en contraste por la *historia oral*, como argumenté previamente, hace plausible que surgiera un paradigma *de abajo a arriba*, mucho más innovador que los pergeñados por las élites, aun cuando hagan uso de las constantes de la cultura oral. Es el resultado de un proceso por el cual una vida narrada, a partir de múltiples testimonios, y transmitida por la memoria colectiva de comunidades integradas en un movimiento social (además, opuesto a los valores dominantes), se convierte en un texto comprensible por ambas partes, en una lengua *koinē*. Dado que la redacción de los evangelios se produjo en los momentos de crisis más profunda vividos por el judaísmo, desde la destrucción de Jerusalén en el s. VI a.C., parece comprensible que su vehículo no fueran la lengua hebrea ni la aramea, sino el griego popular. Pero el mundo social que los evangelios representan, como símbolo del cosmos, también difiere profundamente de la cosmología y la teogonía de las élites, tanto en el helenismo como en el judaísmo.

Se hace necesario investigar, aunque sea de modo sucinto, los géneros de la cultura *oralizada* en el helenismo, si queremos percibir o intuir las modificaciones que produjo el proceso de transmisión de los evangelios al ser traducidos y redactados en lengua griega, a partir del ámbito de una cultura oral y el impacto de un acontecimiento que transformó la memoria colectiva de sus portadores.

---

sujetas a control"; las discipulares serían "tradiciones orales informales y controladas"; mientras que las populares estarían menos controladas. El mismo autor admite que el esquema solo es orientativo.

2. El ámbito de la cultura oralizada

El estudio de los géneros del Nuevo Testamento en virtud de categorías previamente establecidas ha conducido a un análisis de las formas evangélicas inscrito en el catálogo de las formas retóricas[303], de acuerdo con el orden de los tres géneros que corresponden exactamente a los tipos o géneros (gr. *genos*, lat. *genus*, al. *Gattung*) organizados por la retórica clásica desde Aristóteles: *symbouleutikon (politikon)*; *dikanikon*; *epideiktikon*.

> De la oratoria se cuentan tres especies, pues otras tantas son precisamente las de oyentes de los discursos. Porque consta de tres cosas el discurso: el que habla, sobre lo que habla y a quién; y el fin se refiere a éste, es decir, al oyente. Forzosamente el oyente es o espectador o árbitro, y si árbitro, o bien de cosas sucedidas o bien de futuras. Hay el que juzga acerca de cosas futuras, como miembro de la asamblea; y hay el que juzga acerca de cosas pasadas, como juez; otro hay que juzga de la habilidad, el espectador, de modo que necesariamente resultan tres géneros de discursos en retórica: deliberativo (*symbouleutikon*), judicial (*dikanikon*), demostrativo (*epideiktikon*)[304].

A pesar de su aparente sencillez, el análisis comunicativo del discurso, en razón de *lo que dice, quién lo dice, a quién lo dice y qué fin* es referido al oyente, apenas ha sido redescubierto hace unas décadas, después de siglos dedicados al ornamento de su capa más superficial.

Esos tres tipos de discurso han sido recuperados por la *Neorretórica* como ciencia del lenguaje[305], en la medida que contribuyen a explicar la función instrumental, suasoria o perlocutiva de los textos sobre sus destinatarios para moverlos a realizar una acción. Solo en ese plano abstracto cabe suponer que las formas nucleares de los evangelios, procedentes de la memoria oral, pudieran encajar en tales esquemas, como cualquier otro texto en cualquier cultura. Sin embargo, los primeros investigadores en la *Historia de las formas* (empezando por Bultmann) nos avisaron que el marco cultural de producción y difusión de los evangelios se avecina en mucha mayor medida a la cultura popular de los judíos grecófonos o la plebe helenizada (*Kleinliteratur*), que a los géneros discursivos de la oratoria clásica.

La esfera social de comunicación donde se produjo el discurso deliberativo (lat. *genus deliberativum*) se hallaba en la asamblea cívica (gr. *ekklēsia politikē*), donde

---

[303] Cfr. KLAUS BERGER, "Kriterien für Gattungen", id, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1984, 16-17ss.
[304] ARISTÓTELES, *Retórica* 1358a37-1358b8.
[305] Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, *Del formalismo a la Neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988.

ciudadanos varones libres decidían acerca de las acciones colectivas. Como es sabido, dicha esfera, aunque no desapareció de las polis griegas, fue mutilada y restringida, primero, por el imperio helenístico, y, después, por el imperio romano. El discurso judicial (*genus iudiciale*) se localiza en los tribunales populares donde se dirimía la responsabilidad de los acusados, de muy diverso orden, aunque su origen histórico se encuentra en las disputas sobre la propiedad entre grandes terratenientes y pequeños arrendadores (en tiempos de Córax de Siracusa). El discurso epideíctico o demostrativo (*genus demonstrativum*) estaba originariamente destinado a hacer memoria de un difunto en su funeral; después a alabar a una persona de renombre o solvencia económica (que pudiera pagarlo); y, por extensión, se empleó para desarrollar un tema en todos sus aspectos, con tal que fuera un discurso bello. Este último género fue cultivado con excelencia por Isócrates (s. IV), contemporáneo de Platón, al mismo tiempo que se iban difuminando las esferas sociales donde surgieron los otros dos géneros: la (aunque limitada) democracia griega. El género *epideíctico* (demostrativo), en sus principios, no tenía una relación directa con la reflexión ni con la divulgación filosófica o científica, que se expresaban con un lenguaje oracular (Empédocles, Heráclito, Parménides, Anaxágoras), en forma de diálogo (Platón) y, a partir de Aristóteles, por medio de la lógica; sino más bien con el concepto clásico de literatura, es decir, aquel acto de habla que pretende en primer lugar un efecto estético.

Precisamente en el género demostrativo se situaría la zona de contacto entre los evangelios y la literatura enseñada y practicada por los rétores, según han sugerido varios intérpretes durante las últimas décadas. Por un lado, la deriva de la oratoria hacia el género judicial y, por otro, el subgénero de los encomios, son fuentes probadas de las *biografías grecolatinas* [306]. El carácter *oralizado* de los textos que se componen para ser declamados ante un auditorio podría entroncar, de modo más o menos próximo, con el marco genuino de las asambleas cristianas donde se actuaban e interpretaban los evangelios.

¿Cabe el evangelio de Marcos en el marco de esa genealogía? ¿Cuáles son los modelos que configuran la memoria oral y que se expresan en la construcción de un relato *oralizado* como el que intentaron elaborar los redactores del primer evangelio?

[306] Cfr. el cap. III.2 "Vidas sagradas" en mi libro *Aprendices y lectores*, cit.: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.

2.3. Vidas narradas

Es una evidencia todavía hoy comprobable que las *vidas narradas* han encontrado múltiples mediaciones en la cultura oral de la mayoría de la población, antes y después del uso de la escritura, tanto para transmitir saberes, actitudes y roles, como para ponerlos en cuestión. Walter Ong lo expone sintéticamente:

> A pesar de que se encuentra en todas las culturas, la narración resulta más ampliamente funcional en las culturas orales primarias que en otras […] porque es capaz de reunir una gran cantidad de conocimientos populares en manifestaciones relativamente sustanciales y extensas que resultan razonablemente perdurables, lo cual en una cultura oral significa formas sujetas a la repetición[307].

Las tradiciones religiosas, la lírica o la cultura cómica popular han hecho uso de la escritura a manera de apoyo en la representación y en los rituales públicos o domésticos, antes que se complicaran los niveles de transmisión por efecto de códigos especializados o esotéricos para uso exclusivo de los letrados, y hasta por el uso de lenguas selectas: el sánscrito en las castas superiores; el hebreo en el judaísmo posterior al exilio; primero el griego, después el latín, entre la élite imperial. Lo mismo podría decirse de la comunicación epistolar en cualquiera de sus soportes: la palabra escrita era actuada oralmente.

La cultura no es la expresión libre del pueblo, como idealizaron los nacionalismos decimonónicos, pero tampoco es una mera representación de la estructura, como podría deducirse de los modelos dialécticos (Marx) y funcionalistas (Durkheim, Mary Douglas); o del estructuralismo, si cabe, en mayor medida (Lévi-Strauss, Foucault). Además, las mediaciones del Espíritu en los símbolos religiosos y en los hechos sociales no son *objetivas* –como argüían de diverso modo la dialéctica hegeliana y los métodos de análisis estructural-, sino que se manifiestan a través de represiones y opresiones determinables históricamente, tanto más sofisticadas en la cultura escrita que en la cultura oral[308].

---

[307] WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987 (1982), 138.

[308] MARX lo hace patente en su única referencia a la religión, de un modo mucho más sensible que el análisis científico, al mismo tiempo que el cristianismo social de LAMENNAIS expresaba apasionadamente su rechazo a las estructuras económicas que despojaban a los obreros: "El sufrimiento religioso es la expresión del sufrimiento real y al mismo tiempo una protesta contra ese sufrimiento real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo privado de corazón y es también el espíritu de la condición del privado de alma. Es el analgésico de los pueblos (Wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks)" (*Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*). Sea como fuere, no existe un "espíritu de la estructura" que nos condene a una fatalidad trágica, sino estructuras

1. Paradigmas diversos

Un acercamiento intuitivo y lógico al tema de las vidas narradas, al igual que a cualquier otro ámbito lingüístico y semántico, sugiere que la índole de los *prototipos* representados por los géneros donde se narran las vidas de una persona o un personaje debería estar en correlación con la forma como se representan, aun cuando haya contrastes y disonancias en el discurso con respecto a su forma interna. Si no se parte de esa intuición teórica, será más difícil que admitamos una novedad, en grado variable, que proceda de la experiencia humana, en vez de atribuir a los géneros históricos y coyunturales una entidad cuasi-metafísica. En la medida que cambia el prototipo narrado, también se modifica la forma.

Así pues, se hace necesario un estudio comparativo de las *vidas narradas* por las culturas judía y helenística, que trascienda los patrones elaborados por la Retórica antigua, si queremos determinar con acierto cuál sea el parentesco formal de los evangelios y, dado su carácter fundacional, del relato de Marcos. Es lo que he intentado realizar en otras obras, de modo pormenorizado.

En el libro *Aprendices y lectores* trato acerca de los géneros que narran un aprendizaje y perfilan el horizonte del desarrollo humano; en concreto, sobre los (sub)géneros diversos que componen el amplio abanico de las biografías helenísticas y romanas[309]. Lo que concluyo en ese estudio es que parece inapropiado saltar por encima de las barreras sociales que configuraban distintas esferas de interacción y, en consecuencia, diversos tipos de discurso. La reproducción y reforzamiento de los prototipos sobre el heroísmo militar y la divinización de los emperadores tuvo una influencia decisiva en la tarea de la segunda sofística, a partir del s. II d. C., cuando se dedicó a narrar vidas de filósofos; pero difícilmente influiría en el primer molde con que se construyó la historia de Jesús, al menos según el evangelio de Marcos[310]. La zona de

---

injustas sin espíritu que despersonalizan a quienes las reproducen, consciente o inconscientemente, en mayor medida todavía que a quienes las padecen.

[309] Vid. el capítulo "Vidas sagradas" de *Aprendices y lectores*, cit.: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.

[310] Cfr. la opinión contraria de CHRISTOPHER BRYAN, *A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, Oxford, Oxford UP, 1993, quien sintetiza en 11 rasgos el género grecolatino *bios* y afirma encontrar ocho de ellos en el evangelio de Marcos. En esa postura han coincidido otros investigadores, destacadamente Burridge y Guijarro. He debatido sus argumentos infra, cap. 2.6 "Una Buena forma Nueva".

contacto, como han detectado otros investigadores, habría que buscarla específicamente en las vidas de filósofos cínicos o estoicos, a cargo de Diógenes Laercio (s. III d.C.), o en la biografía del taumaturgo Apolonio de Tiana, escrita por Filóstrato, contemporáneo de Diógenes.

Aun en estos particulares casos las diferencias son mucho más relevantes que las semejanzas. La crítica filosófica al orden de valores instituido por el imperio romano-helenístico no tiene como trasfondo un movimiento social como el surgido en Palestina y desplegado, con profundas variaciones, por las ciudades del Mediterráneo durante el s. I. No se cuestiona la validez de sus modelos humanos (héroe homérico, emperador, atributos sacros de una élite privilegiada), sino que reordena el mundo social aprobado por su audiencia, de modo que una casta de varones sabios llegue a prevalecer sobre los representantes de otras castas, en un plano ideal. Vienen a coincidir, en muchos aspectos, con el paradigma de filósofo y hombre divino que puso en boga el platonismo desde la decadencia de la polis griega. Sirven de prueba para legitimar y de intermedio para rejuvenecer un modelo antiguo.

Es posible argumentar, con razón, que los varones sabios, cultos y poderosos posteriormente asentados en el estrato más poderoso de las iglesias, sobre todo durante el siglo IV, se hicieron cargo de los modelos dominantes de humanidad para defender sus derechos sobre la masa o las *turbas* cristianas; y, en poco tiempo, para legitimar sus privilegios recién adquiridos. En otra obra, *Memoria y esperanza*, he dedicado un amplio espacio a recoger las aportaciones de diversos investigadores en orden a describir la edificación de la Cristiandad, no solo en términos jurídicos, sino como una adaptación de los modelos biográficos que procedían del helenismo: emperadores, guerreros y filósofos o varones sabios. La exigencia ascética se convirtió en seña de identidad de los varones cristianos (y algunas mujeres) en pugna con los apologistas del helenismo, desde la Alejandría del siglo II hasta la Roma y la Nueva Roma (Constantinopla) de los siglos IV y V[311].

Si me fijo en el texto de los evangelios, la vigencia de dichos modelos cabe vislumbrarla en el texto y la estructura narrativa de los relatos de Lucas, Mateo y Juan. El perfil biográfico de un personaje señalado por los dioses como un ser superior a

[311] Vid. el capítulo VII.3 "Ascetismo imperial y milenarismo" de *Memoria y esperanza: Los textos sagrados de judíos y cristianos en su contexto*, cit..: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

cualquier viviente hace concesiones obvias al gusto de un público plenamente inserto en la realidad cultural, social y política del imperio a finales del s. I y comienzos del II.

No obstante, el desafío planteado por el relato de Marcos había puesto en cuestión incluso esos valores tácitamente aceptados por muchos contemporáneos, tanto en el helenismo como en el judaísmo: la imagen de una divinidad topoderosa, que actúa como un destino fatídico y se sobrepone a otros dioses menores; la figura de un héroe que se impone a sus contemporáneos por medio de la fuerza (o sufre el castigo trágico por su ambición); el sujeto épico que encarna el deseo de dominio de una etnia, una casta o un grupo social emergente; el asceta perfecto que soporta cualquier dolor y es exaltado por su admirable y tremenda *enkrasis* sobre cualquier otro poder mundano.

El hecho de que Jesús de Nazaret fuera presentado con esos rasgos por la iconografía durante toda la Edad Media, por contraste con otras figuras marginales (místicos, siervos, mujeres), ha condicionado gravemente nuestra lectura, todavía hoy, aun después de dos siglos y medio de investigación acerca del llamado *Jesús histórico.* Las grandes ideologías, desde las revoluciones burguesas, han perfilado la figura del Mesías y la expectación mesiánica para proyectarla sobre distintos líderes.

Además, la crítica que aspira a hacer Historia no es infalible; crea su discurso en un contexto influyente, sobre el que desea hacer efecto con sus intervenciones. Reimarus produjo su ensayo sobre el Jesús histórico en los prolegómenos de la Revolución Francesa, mientras llegaban los ecos de la Independencia americana. En lucha interior con esa figura y con los fantasmas del Antiguo Régimen, imagina a Jesús como un héroe violento y condenado al fracaso.

2. Vida escrita y vida oral

> […] Las "vidas" son textos: textos que están sujetos a revisión, exégesis, interpretación y así sucesivamente. Es decir, las vidas *relatadas* son tomadas por quienes las relatan como textos que se prestan a distintas interpretaciones. Cuando las personas reinterpretan los relatos de sus vidas, no niegan el "texto" previo […], sino que niegan la interpretación que antes le dieron […] Y éste es un hábito de toda la vida [312].

La autointerpretación –como suelen decirnos los buenos consejeros- es facilitada por el texto escrito, de acuerdo con los motivos que expone David R. Olson[313]. Pero la (auto)biografía, la revisión de la memoria y la reinterpretación del texto no son privativas de la cultura escrita. Un texto clave como el evangelio de Marcos pide por sí mismo una segunda audición (o lectura), a quienes ya lo habían oido de la memoria oral por partes, en boca de testigos directos e indirectos, o durante la celebración de la liturgia.

Desde el origen de la escritura como herramienta de los primeros estados, en la corte, la economía y la religión, en la escuela y los estudios superiores (noviciados, academias, universidades), la cultura escrita era propiedad de funcionarios, administradores y *patres familiae* varones[314]. La literatura dirigida a mujeres selectas, esclavos cultos o caracteres amables (la novela griega y bizantina, el *romance*[315]) se caracterizaba por su relación con la vida privada o con un modelo de virtud que se

---

[312] JEROME BRUNER, SUSAN WEISSER, "La invención del yo: la autobiografía y sus formas", en DAVID R. OLSON, NANCY TORRANCE (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995 (1991), 177-202 (178).

[313] Vid. OLSON, "La cultura escrita como actividad metalingüística", ibid., 333-357.

[314] Vid. las aportaciones desde distintos métodos sobre la correspondencia entre la lógica de la escritura y las formas de poder que surgen con la aparición del estado, el mercado y la jerarquía sagrada, ALAN K. BOWMAN, GREG WOOLF (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1994), en especial los caps. de M. D. GOODMAN, "Textos, escribas y poder en la Judea romana", 159-172 y ROBIN LANE FOX, "Cultura escrita y poder en el cristianismo de los primeros tiempos", 199-234. Una teoría compleja y discutible en algunos aspectos, pero bastante explicativa en otros, es ofrecida por JACK GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990 (1986).

[315] Vid. sobre los géneros de la novela en la literatura helenística, CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1988[2] (1972) y, concretamente, una lectora femenina implícita, ibid., 57-62; sobre la tradición anglosajona del *romance* desde sus orígenes medievales hasta la actualidad, con referencias a la historia de su recepción, CORINE J. SANDERS (ed.), *A Companion to Romance: From Classical to Contemporary*, Malden, Blackwell, 2004. Un estudio clásico sobre la estructura del *romance* como arquetipo de la literatura en lengua vulgar (*secular*), por contraste con otros modelos de construcción del héroe, NORTHROP FRYE, *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976).

expone reiteradamente en los *códigos domésticos* de cada sociedad, desde la antigüedad hasta nuestros días[316]:

> […] la familia continúa, como vicaria de la cultura, perfeccionando y refinando los géneros del relato de la vida […] A la antinomia del yo como narrador y el yo como sujeto, la familia agrega la del hogar y el mundo y la de la responsabilidad y la individualidad. Y éstas también tienen un efecto constrictivo [317].

Por muy rígidas que fueran las constricciones, hay que situarse en el ámbito de la *gran casa* patriarcal de la antigüedad para imaginar las muchas oportunidades para una expresión de los afectos que podían darse entre personas sometidas al mismo yugo (así como traiciones, envidias, etc.). En la medida que las (auto)biografías comienzan a pergeñarse en la primera infancia y adquieren sus primeras formas en la interacción dentro de la familia, debería distinguir entre las biografías retóricas que construían las élites para uso público y se han conservado en las bibliotecas (Jenofonte, Plutarco, Dionisio, etc.) y las (auto)biografías privadas que se narraban oralmente en la esfera doméstica. Éstas debieron de servir como prototipo, al menos en algunos aspectos, para la narración de aventuras: p.ej. el supuesto de que una mujer virgen, aun sin poder y sin estatus, podía así, al menos, distinguirse de la esclava, como señala Northrop Frye[318].

Tal frontera comienza a cambiar profundamente por efecto de la eclosión de la subjetividad en la cultura cristiana: los propios evangelios, así como las confesiones y los testimonios de mártires o el reconocimiento de la autoría femenina, ambos unidos en un documento como la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, cuya primera parte es manuscrito de Perpetua; así como por las nuevas condiciones sociales de la modernidad, una de las cuales fue, ciertamente, la difusión de la escritura.

---

[316] Vid. KARL WEIDINGER, *Die Haustafeln: Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, J. C. Heinrich, 1928, en línea con la investigación de DIBELIUS sobre la situación de las comunidades neotestamentarias; DAVID L. BALCH, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Atlanta, Scholars, 1981; JAMES E. CROUCH, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; JOHANNES WEYKE, *Die neutestamentlichen Haustafeln: ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick*, Stuttgart, Katholisches Biblewerk, 2000; LUIS MENÉNDEZ ARTUÑA, *Estrato y status de las mujeres en los códigos domésticos de las cartas pastorales*, en publicación. Compárese el modelo de esposa en Proverbios y Eclesiástico con 1Ped, Col, Ef y *La perfecta casada* de Fray Luis de León. Los manuales de la burguesía anglosajona para la educación de la mujer en una nueva situación social (el hogar de la familia nuclear), han sido revisados, junto con las novelas que definen los modelos femeninos, por NANCY ARMSTRONG, "El alza de la mujer doméstica", en id. *Deseo y ficción doméstica*, 79-120, en varios apartados: "trabajo que no es trabajo", "economía que no es dinero", "el poder de la feminización", sobre la lógica del contrato que se instala en todas las relaciones sociales desde inicios del s. XIX.

[317] BRUNER, WEISSER, "La invención del yo", 200.

[318] Vid. NORTHROP FRYE, *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976).

Antes que la Ilustración consagrara la igualdad de género en el acceso a la lectura y la escritura, dentro del marco de la *publicidad literaria* (*literarische Öffentlichkeit*)[319], hubo muchos precedentes –algunos conservados- de intervención autorial por parte de las mujeres en el espacio público, p.ej. la *Vida* de Teresa de Jesús; y todavía más en un espacio privado donde las mujeres tenían un protagonismo mucho mayor, sea que se hayan conservado (como la mística femenina medieval, en forma de cartas, oraciones, tratados espirituales, etc.), sea que se perdieran.

Ha sido durante los siglos XIX y XX cuando esa corriente inmensa de la memoria oral, que configuraba, con efectos positivos o restrictivos, las vidas semiocultas de millones de mujeres, se ha expresado en forma de literatura convencional y ha transformado los paradigmas vigentes, es decir, las convenciones de lo escrito. Creo que se entenderá bien si afirmo que las novelas de las hermanas Brönte o de Emilia Pardo Bazán, el sencillo diario de Ana Frank e incluso la literatura rosa han tenido un efecto mucho más profundo sobre las *vidas narradas* que otras obras; y han contribuido a rescatar los perfiles de la memoria oral a lo largo de dos o tres milenios de cultura escrita.

La tesis central de Brunner y Weisser, al investigar la génesis del *yo* a través de la narración oral, es que "la transformación histórica de esta clase de autoconciencia en occidente es el determinante principal de la mente moderna, de las formas de géneros de autorrelato que ha generado"[320]. Tal presupuesto fue ampliamente demostrado por Erich Auerbach en un ensayo clásico sobre las formas de la *mimesis* en distintos contextos históricos, el cual puede ser leído como una historia de la subjetividad en desarrollo a través de la cultura escrita, desde Agustín (autobiografía modélica en el género "confesiones") hasta Cervantes (novela) o Montaigne (ensayo), y más allá[321].

Por lo que respecta al evangelio de Marcos, Mary Ann Tolbert, hace ya varias décadas, sugirió que la estructura literaria del evangelio marcano se asemejaba a la novela griega y encajaba en los esquemas de lo que pudo haber sido la literatura popular

---

[319] Vid. los comentarios de RICARDO SENABRE al respecto en *Literatura y público* o en *Metáfora y novela*, 34-36. HABERMAS también se ocupa de la lectura y la autoría femenina en *Historia y crítica de la opinión pública*.

[320] BRUNER, WEISSER, "La invención del yo", 200.

[321] Vid. ERICH AUERBACH, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942). También resulta de interés el artículo de JOSÉ MENDIVIL MACÍAS, "Sobre los orígenes de la subjetividad moderna", *Revista Universidad de Guadalajara*, 29, (otoño 2003): http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html.

grecolatina[322]. Robert Mowery, al revisar la obra, se lamenta de que "la limitada cantidad de literatura popular antigua que ha sobrevivido" hiciera imposible valorar su propuesta[323]. Sin embargo, no considero que los ejemplos sean tan escasos para dejarlos de lado.

Como he expuesto con más detalles en *Aprendices y lectores*, las biografías grecolatinas (*bios*) no son el parangón único[324], al que la exégesis actual se ve abocada con tal de considerar plausible en su época el empeño literario y estético de los evangelistas; al menos, no en el caso peculiar de Marcos. La pista sugerida por Tolbert conduce a un amplio elenco de creaciones mucho más próximas al gusto popular: la novela griega de aventuras sentimentales (*romance*), la narración o el teatro cómicos (comedia antigua o nueva, Plauto o Terencio), la literatura de viajes, desde Piteas en Thule a Egeria en Palestina; las diversas variantes de cuentos populares (Esopo); y, sobre todo, los géneros autobiográficos.

Es muy notorio el rastro de la memoria oral femenina en la forma de autobiografías donde se reivindica la validez de unas vidas condenadas al olvido, que solo fueron parcialmente valoradas por el patriarcalismo benefactor (y sancionador) de las iglesias durante sus primeros pasos[325]. En el conjunto de la sociedad, las restricciones patriarcales impedían a las mujeres participar en la vida pública con otro rol que no fuera el de matronas, el de prostitutas o el de vírgenes autoestigmatizadas. Sin embargo, como tendré oportunidad de exponer en la sección III de este libro, las mujeres del evangelio consiguieron traspasar las fronteras ambiguas y neblinosas del anonimato para *contar su vida*, a la vez que ofrecían su peculiar testimonio sobre el encuentro interpersonal con Jesús, claramente diferenciado de la memoria de los Doce apóstoles y de otros colaboradores masculinos, quienes admiraban las dotes de control de Jesús sobre el entorno; pero se extrañaban de su apertura relacional.

---

[322] MARY ANN TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1989.
[323] Cfr. la reseña de ROBERT L. MOWERY en *BTB*, 21, 2 (1991), 82.
[324] Véase la sección III "Historias de la formación que nunca acaba" en *Aprendices y lectores*, cit.: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.
[325] Vid. el capítulo "El pacto de no me olvides" en JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Aprendices y lectores*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010; así como "El ascetismo hasta su auge: contexto imperial" en *Memoria y esperanza*, cit.

3. Mediaciones orales… y recíprocas

Después de haber comprobado que las narraciones canónicas son fundamentales para la formación de nuestra personalidad[326], Bruner puede afirmar que las vidas narradas en un entorno oral o informal reflejan paradigmas de su cultura y los construyen:

> Dado su carácter de constructos y su dependencia de convenciones culturales y de los usos del lenguaje, las vidas narradas reflejan, obviamente, las teorías prevalecientes sobre las "vidas posibles" que son parte de nuestra cultura. De hecho, una vía importante de caracterizar nuestra cultura es por medio de los modelos narrativos que hace disponibles para describir el curso de una vida. Y la caja de herramientas de cualquier cultura está repleta no solo de un almacén de narraciones de vida canónicas (héroes, Martas, tramposos, etc.), sino con constituyentes formales combinables a partir de los cuales sus miembros pueden construir sus propias vidas narradas: estados y circunstancias canónicas [...][327].

Aún más interesante para un psicólogo del desarrollo cognitivo, como Bruner, es que las vidas mismas sean condicionadas en su forma por los paradigmas narrativos, lo cual viene a confirmar el probable influjo de las *historias de formación* y, concretamente, de los evangelios, en el aprendizaje a lo largo de la vida:

> Realmente, los procesos cognitivos y lingüísticos configurados por la cultura, que guían el auto-relato de vidas narradas alcanzan la potencia de estructurar la experiencia perceptiva, organizar la memoria, segmentar y orientar la construcción de los hechos mismos de una vida. Al final, nos convertimos en las narraciones autobiográficas por cuyo medio contamos nuestras vidas. Y, dado el formato cultural al que me he referido, nos convertimos en variantes de las formas culturales canónicas […][328].

Es posible comprobar que la escritura ha servido de medio específico para instituir normativamente aquellos modelos sociales y aquellas imágenes de la persona, divina y humana, que caracterizan el gusto, la axiología o los intereses de sus productores, por efecto de una condición esencial para el discurso retórico. Sea a través de la oratoria, sea por el canal de los *mass-media* en tiempos de McLuhan, el reflejo

---

[326] Sobre precedentes ya conocidos, como la hermenéutica de PAUL RICOEUR.
[327] BRUNER, "Life as Narrative", *Social Research*, 71, 3 (otoño 2004), 691-710 (694).
[328] ibidem.

estructural de la iniquidad reinante sobre la comunicación humana ha sido *la unilateralidad* [329].

"El canal es el mensaje", decía McLuhan[330]. Habría que añadir: el canal ha configurado el mensaje, en mucha mayor medida, cuando *el canal era unilateral*, o solo permitía una mínima información de retorno (*feedback*), con el fin sistémico de mantener al receptor bajo el influjo de quien controla los medios. En consecuencia, el canal se convertía en *programa*.

El narrador del evangelio juega conscientemente con el lenguaje que caracteriza a los personajes, con la intención de poner en contraste *polifónico* sus valores sociales; de modo evidente, confronta a los letrados, que tienen por divinidad a la Escritura, con la muchedumbre que acoge y valora en alto grado la relación oral e interpersonal, así como la palabra misma de Jesús. No es de extrañar que el origen del relato marcano sean, específicamente, las formas de la memoria oral, como he investigado en el capítulo anterior. La existencia de esquemas retóricos para *oralizar* el texto escrito y su disponibilidad para el uso de Marcos no anula esa evidencia.

Durante el análisis del relato de Marcos, tendré oportunidad de investigar el efecto modelizador de la estructura jerárquica y de las estrategias de dominio sobre la oralidad, para que el discurso sea instrumento funcional del propio interés en una sola dirección. Los portavoces situados en el *bloque de los oponentes* contra Jesús se niegan a dialogar y, sobre todo, a asumir el compromiso resultante de tal diálogo. Una y otra vez, las respuestas de Jesús a las inquisiciones son eludidas por esos personajes autoritarios, a quienes solo les interesa el dominio del canal y el cumplimiento de su programa. También encontramos estrategias similares en la serie de los *espíritus impuros* y en los Doce aprendices, cuando pretenden proyectar sus expectativas sobre lo que Jesús *debe hacer*, por medio de una herramienta tan ingenua como su proclamación, es decir, un *rito de institución*: eres el Gran X, actúa como nosotros querríamos.

---

[329] Vid. la crítica de BENJAMIN, *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*, a la tradición del arte unilateral, autorizado en un solo sentido, así como su congraciamiento con la tendencia apenas apuntada por las nuevas formas técnicas allá por 1936, por cuanto permitían la participación activa del lector en la prensa, de la muchedumbre en la imagen cinematográfica y de cualquier persona, aunque no fuera un actor profesional, en la fotografía.

[330] Vid. MARSHALL MCLUHAN, *El medio es el mensaje*, Barcelona, Paidós, 1987; id., B. R. POWERS, *La aldea global: Transformaciones en la vida y en los medios de comunicación mundiales en el s. XXI*, Barcelona, Gedisa, 1993.

2.4. La revelación del Otro: "Tú eres"

Sin embargo, el conjunto del relato, dentro del cual se integran tanto las controversias con los grupos sociales dominantes y con los Doce aprendices, como los encuentros de Jesús con decenas de *interagonistas*, permite considerarlo una *epifanía del diálogo*. Es consecuencia directa del itinerario del héroe, quien focaliza la narración.

El aprendizaje en el proceso de la relación humana no es una mera cosmética de programas individuales o genéticos, sino una prueba de que el encuentro interpersonal saca a la luz la trascendencia del *tú*. La tuidad es mucho más que un reflejo o un ideal del yo; una información o una acción; un argumento o, por el contrario, una coacción. No se puede reducir el tú a una alteridad absoluta, es decir, a la diferencia respecto de "lo mismo" que constituye al yo, puesto que la sorpresa del diálogo consiste en la posibilidad, por muy pequeña que sea, de que *se realice el entendimiento*.

La tradición bíblica ha hecho surgir el personalismo filosófico como alternativa al idealismo, en forma de una filosofía de la alteridad, del diálogo o de la intersubjetividad, gracias a que nos ha transmitido testimonios de una continua relación entre el ser humano y Dios[331]. La trascendencia y la inmanencia de ese diálogo es la garantía de que el aprendizaje ocurre *gracias a ti* (lector, lectora, audiencia) y que no puedes ser borrado/a de la historia por una subjetividad tan poderosa que pretenda instaurar el eterno retorno de su dominio.

El mismo Dios que se presenta como "Yo soy" a Moisés en el arranque del Éxodo, se comunica de una vez por todas con Jesús en el evangelio de Marcos, para reconocer que "*Tú eres* (σὺ εἶ) mi Hijo el amado" 1, 11[332]. De tal manera funda o refunda un mundo de la vida común a las personas divinas y a las personas humanas, que se va rehaciendo con hilos antiguos y nuevos a través de la acción comunicativa del héroe en el relato. El objetivo común al Padre y al Hijo es la liberación del pueblo a través de su participación en el con-reinado; no su sometimiento a un imperio universal. El reconocimiento del "Tú eres" no es una abdicación ni una institución del sucesor; desde luego, no en el relato de Marcos.

Habermas describe –fundándose en Alfred Schütz y el interaccionismo simbólico- el "mundo de la vida" cotidiana como "el lugar trascendental donde se

[331] Vid. MARTÍN BUBER, *Yo-Tú*, Madrid, Caparrós, 1995; *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997.
[332] Vid. XABIER PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 31s.

encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus posiciones encajan en el mundo [...] y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos"[333]. A lo largo del relato de Marcos, la audiencia puede entender la intención de Jesús cada vez que reconoce y señala, de diversas maneras, la presencia del Misterio en sus interlocutores, especialmente en quienes eran privados de rostro por una amenaza mortal[334]: "Tú eres". El bien-estar y el bien-ser, en lugar de los males que nos oprimen a ambos, ocurre a través de tu libertad (Mc 2, 3-11; 2, 13-22; 2, 23-27; 3, 2-5), tu fe (Mc 5, 25-34), tu amor (Mc 5, 23.39-42; 9, 22-27), tu palabra (Mc 7, 29), tu acción (Mc 14, 3-9), tanto como de mi presencia[335], expresa Jesús de modo directo.

El encuentro y la síntesis entre tradiciones diferentes (la griega y la judía), así como la superación de la injusticia que condiciona las relaciones sociales en un mundo vital (el imperio, el esclavismo o el capitalismo, el patriarcado, la religión política, un dominio destructivo sobre el medio natural), ocurre a través de todas las personas que participan. Un proceso de aprendizaje histórico hace imprescindibles a las personas concretas, mientras que las formas de dominio o de manipulación las tratan como materia maleable.

Así nos lo hace ver Marcos el evangelista, cuando interpreta el camino de Jesús. Su evangelio es una historia de aprendizaje con *los interagonistas* que emergen de un *silencio sacralizado*, al mismo tiempo que una revelación definitiva del Amor existente, coherente y *lógico* frente a la violencia, la inhumanidad y la muerte impersonales.

---

[333] HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1987, 126.
[334] EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.
[335] "En el diálogo auténtico uno se vuelve hacia su interlocutor y se dirige a él de verdad: es, pues, un movimiento del ser hacia él. Cada uno de los que hablan ven aquí en su interlocutor a quien se dirige a su ser persona [...] Pero el que habla no solo percibe a la persona que le es así presente, sino que también la acepta como interlocutor, es decir, confirma, en la medida, que le es posible, al otro en su ser" BUBER, *Yo-Tú*, 14.

2.5. La revelación del otro humano

En consecuencia, no debería confundirse el modelo propuesto para componer un buen discurso por la Retórica antigua con un análisis de la función comunicativa de los evangelios. De hecho, el evangelio de Marcos fue redactado para que se *actuara* en las asambleas (*ekklēsiai*), ante una audiencia que era movida por el relato, simultánea e íntegramente, a los efectos separados por la oratoria en géneros particulares:

- la acción responsable en la *polis* frente a los grupos sociales que dominaban por medio de la violencia (Hch 2, 14ss.; 3, 11ss.; 4, 24ss.; 13, 16ss.; 14, 44ss.);
- la decisión de todos los oyentes, a quienes reconoce capacidad propia de juicio, para desacralizar el orden social y económico y optar por la justicia de Dios-a (Hch 16, 20; 17, 6);
- la *memoria actual*, más allá del recuerdo laudatorio de un difunto, que recupera la práctica comunicativa de una persona, de modo que podamos responder a sus actos de habla en el puesto de la audiencia implícita (es decir, el propio evangelio).

Además, el relato de Marcos se esfuerza por representar el marco social de los diálogos en que tienen lugar las intervenciones de Jesús y sus argumentaciones, hasta el punto de reconstruir un *metadiálogo* sobre la acción comunicativa[336]. Su apelación a una audiencia implícita para que *oiga* (Mc 4, 9), así como las correcciones a quienes *oyendo no oyen* y *viendo no ven* (Mc 4, 12-13; 8, 18), asumen la tradición del "profeta incomprendido" a manera de seña intertextual (Is 6, 9-10; el Siervo sufriente, Is 52, 13ss.) entre judíos. Además, entre judíos y griegos (hoy, entre creyentes o ateos), se predica la confianza interpersonal para que sea posible el entendimiento (Mc 1, 24-25; 2, 6-9 ss.; 2, 15-22; 3, 4; Hch 17, 22 ss.), en un grado tal que sobrepasa el ámbito de las actitudes tradicionales ante lo sacro: sumisión, acatamiento.

[336] La *teoría de la acción comunicativa* recoge, en alguna medida, y reformula esa triple categorización de la retórica a que antes me refería: lo deliberativo, lo judicial y lo demostrativo. Distingue tipos universales de actos de habla que plantean específicas *pretensiones de validez*, por referencia a valores de órdenes diversos, las cuales pueden y deben ser defendidas con razones: actos *regulativos*, *expresivos* y *constatativos*, que organizan la realidad *intersubjetiva* (mundo de la vida, *Lebenswelt*) en tres "mundos" (social, subjetivo y objetivo, respectivamente). No hay un mundo más original que otro, sino que los tres son configurados por el lenguaje y se enmarcan en una interacción social. El primer tipo de actos está referido a normas de actuación (rectitud), los segundos a la voluntad, la sensibilidad o la memoria de un sujeto (veracidad), los terceros a una representación fáctica (verdad). Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., cit.; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989; *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2001.

Cuando los interlocutores ponen en cuestión la validez de un acto de habla, comenzando por un simple gesto ("¿por qué pensáis así en vuestros corazones?" Mc 2, 8, ante el rostro ceñudo de los legistas) o una metáfora ("guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes" Mc 8, 15, aviso a los Doce aspirantes que se olvidan de la solidaridad y apetecen el dominio), se abre un proceso de argumentación que propende al entendimiento con arreglo a razones. Los términos actuales de ese proceso, a lo largo de dos mil años, pueden comprobarse en los discursos especializados de la ética o el derecho, la estética, las ciencias o el diálogo interreligioso. De acuerdo con el relato de Marcos, las actitudes de Jesús están en el fundamento de las actitudes modernas, no solo porque se atreva a problematizar una religiosidad que no se orienta al bien de la persona ("¿es lícito en sábado hacer el bien o…?" Mc 3, 4), sino por su respuesta argumentativa a las posturas estratégicas y las actitudes amenazantes de sus perseguidores. Marcos se apoya en esas apuestas y respuestas para caracterizar al héroe, al tiempo que organiza la progresión narrativa, como se está viendo.

Al igual que la *amistad socrática*, el amor solicitado por Jesús se refiere a la búsqueda cooperativa de conocimiento; pero atañe, también, a toda práctica, desde su fundamento en la relación *cara a cara* con Dios-a. El desarrollo humano de la persona y de la sociedad, en su conjunto, podría describirse como la renuncia progresiva a las estrategias de dominio y a los medios de control sistémico (*poder, dinero, violencia*, Mc 9, 35ss.; 12, 41s.), con el fin *final* de corresponsabilizarse con el reinado de Dios a favor de cada persona y de quienes son despersonalizados por la injusticia, en una nueva sociedad. Sin una esperanza activa de entendimiento no hay *diálogo* propiamente dicho, sino otro tipo de comunicación *vicaria* que está sometida a los presupuestos de la racionalidad instrumental: el cálculo egoísta para conseguir un fin determinado o *ajustar* el sistema en función de un interés, a través de los *medios de control* (poder, dinero y violencia).

No solo la democracia ateniense, la cual Sócrates intentaba llevar a sus fundamentos radicales, sino también la predicación del con-reinado de Dios por Jesús, ante sus seguidores y perseguidores, son ejemplos de un diálogo hecho imposible por las constricciones *sistémicas* que impedían la libre comunicación entre hablantes y oyentes[337]. Una de las dimensiones fundamentales del relato de Marcos es el

[337] Vid. XABIER PIKAZA, *Sistema, libertad, Iglesia: instituciones del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2001.

aprendizaje y la enseñanza de Jesús acerca del diálogo que hace viable el desarrollo humano: una comunidad de personas que atienden a los deseos, necesidades y realidades expresadas por su interacción comunicativa, sin adoptar estrategias con el fin de evitar pronunciarse sobre sus pretensiones de validez. Ante los sistemas sociales que privan de sentido en la esfera pública las acciones de los pecadores, las mujeres, los esclavos y los niños, Jesús reacciona demostrando una acogida incondicional, con una actitud de escucha empática y con el programa de un intercambio de roles para subvertir las estructuras injustas (Mc 9, 35 – 10, 45). Ante la estrategia de *matar el mensaje* junto con el mensajero, Jesús demuestra su libertad para hacer de toda su vida un signo pleno de comunión.

Habermas me ha servido de ayuda para comprender que la diferencia entre fe y saber autónomo no debe ser pretexto para el irracionalismo entre los creyentes, ni para el rechazo de los motivos religiosos de cualquier acción comunicativa en el espacio público; al menos, si los interlocutores están dispuestos a "dar razón de su fe" y someter sus propuestas de valor intramundanas a una crítica que las purifique de la voluntad de dominio sin derecho, de la manipulación y de la injusticia[338]. A través del relato de Marcos, compruebo que la referencia constante de Jesús al reinado de Dios como una "totalidad de sentido" no se confunde con un totalitarismo ideológico, sino que está radicalmente abierta a la búsqueda común de la verdad, y todavía más a su práctica. No se somete al criterio de quienes establecen la validez desde el poder, con intención de dominar, ya sea por medio de un consenso estratégico, ya sea por la violencia.[339]

[338] Vid. el debate de HABERMAS con J. RATZINGER (BENEDICTO XVI). Tanto la conclusión como los argumentos debatidos los he revisado en el libro *El canon de la vida*, al tratar sobre las formas transculturales del aprendizaje histórico, concretamente a las relaciones entre lenguajes seculares y lenguajes religiosos.

[339] Ni la fe excluye el disenso, a pesar (o a causa) de la terrible historia de una religión política a nuestras espaldas; ni el consenso meramente estratégico puede instituirse como algo más que un procedimiento útil, con el fin de seguir buscando cooperativamente la verdad, sin violencia. En su sentido más profundo, el consenso pretende la comunión; pero ni el consenso provosional ni la comunión, sentida como definitiva, pueden anular la libertad.

2.6. Una Buena forma Nueva: más allá de la retórica clásica

1. ¿Biografía fracasada?

De acuerdo con todo lo dicho, no creo posible clasificar el evangelio de Marcos dentro del género epideíctico grecolatino[340]. Si representa una acción *centrada en la persona*, no lo hace en forma de retrato o demostración de un carácter (*ēthos*), como hacían los biógrafos grecolatinos cuando desplegaban los rasgos singulares de un personaje o los comparaban (como Suetonio o Plutarco) con otros. La lectura del evangelio de Marcos, según vengo exponiendo desde el principio, narra el proceso de formación de un personaje literario (y de la persona a quien se refiere, en tentativa); de modo que su experiencia sea sincrónica con la vivida por la audiencia, todavía en nuestro tiempo. Es un itinerario siempre recomenzado, desde un mundo regido por tradiciones férreas, impuestas a modo de legitimación por poderosas castas, hacia una sociedad abierta cuyos miembros han de revivir los pasos del desarrollo humano. El prejuicio es sustituido por la experiencia; y los paradigmas antiguos por el aprendizaje de cada persona expuesta a la relación interpersonal, puesto que sin ella es imposible el aprender.

Si el relato de Marcos se asocia, por su tema, a la biografía helenística, sin embargo, no ha sido concebido a partir de una *inventio* propia de ese género en la historia de la literatura griega y en su marco sociorretórico[341]. El elogio de la *aretē* (honor, justicia, generosidad) en el héroe es compatible con una radical puesta en cuestión de los roles que le eran asociados, tradicionalmente, como usuario del poder, el dinero y la violencia. No es una *biografía fracasada*, como sugieren Burridge y Salvador Guijarro[342], siempre por comparación con modelos elitistas, sino una alternativa propuesta frente a los paradigmas biográficos de la Antigüedad: héroe guerrero, emperador, filósofo.

---

[340] Sigo en este caso la opinión común entre los investigadores hasta los años 90 del pasado siglo: BULTMANN, WILLY MARXSEN.

[341] En mi tesis doctoral revisé los argumentos de R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004[2] (1992), así como las relaciones entre la biografía helenística y el género de los evangelios. El género βιος –donde cabe incluir a Mateo y Lucas- consiste en una "diégesis" que describe el *ēthos* de un personaje con un propósito encomiástico.

[342] Vid. una conferencia de SANTIAGO GUIJARRO en la Univ. de Cantabria, dedicada al evangelio de Marcos, "La primera biografía sobre Jesús", 18-10-2005, disponible en http://www.unican.es/Aulas/teologia/Programac%C3%ADon.htm.

En su comparación próxima con otros evangelios, desde finales del siglo I, Marcos fue disminuido por no llegar a la talla de sus hermanos mayores; es decir, las biografías preparadas por Mateo y por Lucas, como expuse en la brevísima historia de su interpretación ("Historia del evangelio feo"). Pero habría que tener en cuenta cuál fue el modelo subyacente a tal parangón durante muchos siglos. A mi modo de ver, Mateo y Lucas, cada uno a su modo, obedecieron a los patrones tradicionales del género *bios*; el primero, a semejanza de la historiografía judía testamentaria (Moisés) e intertestamentaria (p.ej. Macabeos), y el segundo, a través de un mestizaje entre sendas formas de construir el discurso histórico: la épica hebrea y la historia romano-helenística, cuando recrea los hechos más relevantes para la polis (es decir, la *historia política*). Lo de Marcos es *otra historia*, como quiso destacar Marxsen en su lectura del primer *evangelio*.

2. Los parientes modernos del "evangelio feo"

Los argumentos básicos que ofreció Marxsen (*El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*), con el fin de distinguir el texto de Marcos como *prototipo* del género evangelio, siguen siendo válidos, con independencia de aspectos concretos tales como la supuesta localización del redactor en Galilea y su asociación a comunidades de índole apocalíptica durante los años 60 del s. I. A los suyos he añadido, desde la introducción, otros motivos de peso. Uno de ellos es que el pariente próximo del evangelio de Marcos, según su forma, no *era* la biografía antigua, sino que *sería* el género del *Bildungsroman*, el cual narra una vida y un proceso personal e histórico durante su periodo álgido: la transformación.

Tal género aún estaba por surgir, al cabo de más de mil quinientos años, en diversas culturas y con distintas variantes (el *Quijote*, *Wilhelm Meister*, *Pride and Prejudice*, *La éducation sentimental*, etc.), después que los evangelios se tradujeran a las lenguas europeas. La crisis que coincide con la caída de las viejas figuras del individualismo y del colectivismo, durante la primera mitad del s. XX, dio lugar a que fuera cultivado con una enorme diversidad de formas por autores y, especialmente, autoras, en lenguas orientales o procedentes de culturas poscoloniales. Junto a una historia burguesa, muy rica en recursos pero *nauseabunda* (*Ulises*, *Gli indifferenti*, *L'Étranger*, *La Nausée*, etc.), lo que surge sobre un trasfondo autobiográfico o

reivindicativo es la identidad emancipada del héroe o la heroína, quienes rompen la costra de los cánones occidentales para emerger a la memoria compartida: *Beloved* de Toni Morrison, *Delirio* de Laura Restrepo, *Un milagro en equilibrio* de Lucía Etxebarría, *Aunque seamos malditas* de Eugenia Rico, por citar algunas obras. Para concluir tal periplo, hasta la fecha, los *Bildungsromane* se funden con los testimonios de miles de personas que nos llegan a través de los medios de comunicación, una vez han vencido los obstáculos que impedían su aprendizaje o su libre expresión detrás de algún muro.

En relación con nuestro tema, lo más relevante es que nos han devuelto una imagen no deformada de esa extraña narración; como el cisne, una vez descubiertos sus verdaderos parientes. Comienza *in media res* para dar cuenta de la vida pública de una persona y aludir ocasionalmente a su existencia anterior, a través de señales o *flash-backs*, durante un periodo de experiencia intensa, gracias a un camino de relaciones interpersonales que concluye en la muerte o en una vida radicalmente *transformada*. Como he explicado en otro libro[343], el *Bildungsroman* ocupa en la sociedad moderna el lugar de los antiguos *ritos de iniciación*. Pues bien, su antecedente más directo, si no se demuestra lo contrario, es la excepcional, sintética y desbordante obra de Marcos.

3. Rasgos contrafácticos

No se retrotrae hasta narrar el nacimiento, los ancestros o la educación elitista del héroe[344]. Es significativo que solo Jesús –y la audiencia del relato- sea consciente, en un principio, de la llamada divina (Mc 1, 9-11). Se trata de un motivo que explica el proceso interior del personaje y su relación significativa con los actos externos. Se pide

[343] Vid. el capítulo "Los géneros que narran el aprendizaje", en el libro *Aprendices y lectores*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

[344] Cfr. el bien trabado y útil artículo de SANTIAGO GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", *BTB*, 33 (2003), 28-38, quien pone de manifiesto las diferencias entre el comienzo de la narración de Marcos y las introducciones habituales (*opening features*) en las biografías helenísticas. La presentación de Jesús se apoya formalmente en la de Juan Bautista para señalar un paralelismo y una asimetría: destaca el valor de cumplimiento de la irrupción misteriosa de Jesús, a semejanza del cuento folklórico. Aún así, GUIJARRO defiende que Marcos ha usado el género de las "Vidas" helenísticas –dado que muchas de ellas no hacen alusión al nacimiento-, en razón de lo cual describe el prólogo marcano como un medio para figurar el honor del héroe. En lugar de su origen "real" –que no le otorgaría ningún honor-, el autor muestra su origen divino como estrategia retórica.
Me parece que esta paradoja ilustra precisamente sobre lo contrario: alguien considerado "sin origen" (sin capital social, con un término de PIERRE BOURDIEU) en la estructura del patronazgo/clientelismo de su época, es revelado por el relato de sus acciones como Hijo de Dios. Si mantenemos el circuito simbólico del honor y la vergüenza para comprender el relato, tendríamos que admitir en este caso un concepto plenamente moderno de cómo se origina: por las acciones, no por el origen social.

a la audiencia la misma fe que a Jesús en una situación contrafáctica: ¿un don-nadie es el Hijo de Dios? (Mc 1, 1.14).

La progresión narrativa deja sin sentido las categorías convencionales del honor:
1) El héroe carece de honor adscrito (*adscribed honor*) por nacimiento, por genealogía o por educación entre la élite gobernante (cfr. Pablo, Flp 3, 3-14), e incluso es avergonzado por sus parientes (Mc 3, 21ss.), ante sus seguidores, justo antes que los letrados de Jerusalén lo etiqueten como demonio para la quema (Mc 3, 22-30). Sin embargo, el narrador comienza por anunciar sus títulos (Mc 1, 11), con el fin de provocar en la audiencia una tensión expectante, tragicómica o irónica, entre lo sublime de tal nombre y lo común de la persona.
2) El héroe no entiende el honor adquirido (*acquired honor*) como un bien en sí mismo. De nuevo, el narrador juega un papel un poco más convencional, a manera de mediador entre el personaje y la audiencia implícita, cada vez que señala entre sus contemporáneos (seguidores o curiosos) a quienes anuncian sus hechos o se hacen eco de su nombre. Pero Jesús rechaza enérgicamente la fama, no porque carezca de autoconcepto y autoestima, sino por distanciamiento consciente hacia los patrones de *modelado* social: la "levadura de los fariseos y de Herodes" Mc 8, 15, que confundía e hinchaba también a los aprendices (la misión apocalíptica de Elías, Mc 9, 11; el Mesías, sucesor de David, Mc 12, 35)[345]. El relato de Marcos exige un aprendizaje que sustituya el honor y las fronteras sociales que lo sustentan: patronazgo, patriarcado, tiranía, por el valor trascendente del servicio y de la fe consumada en el amor (Mc 10, 42-45; cfr. Flp 3, 8ss.).

4. La órbita de la cultura popular

La actitud de Jesús, con el beneplácito de su audiencia y del irónico narrador, sitúa al héroe en la órbita de la cultura popular. La resistencia estética y ética frente a los modelos impuestos por los grupos dirigentes, incluso en el lenguaje (*sermo nobilis*, *halakhá*, formas retóricas), es un rasgo que caracteriza a un héroe o heroína popular en los cuentos maravillosos de todas las culturas. Jesús no rechaza el patronazgo de las

[345] Vid. el estudio de MALBON sobre la figura de los líderes judíos en el evangelio ("The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 131-165), que focaliza el "contexto literario interno", a diferencia de WEEDEN (contexto histórico externo: la polémica de Marcos con la iglesia de Jerusalén) y de COOK (contexto literario externo: tres fuentes distintas para explicar la génesis literaria de tres órdenes de oponentes, letrados; sacerdotes, letrados y ancianos; fariseos y herodianos), MALBON, "Text and Contexts: Interpreting the Disciples in Mark", ibid., 100-130.

élites para convertirse, a su vez, en patrón; ni aun siquiera para atribuir tal función al único Dios, como luego harán sus seguidores: *Kyrios*. Lo que destruye en su particular revolución, a semejanza de los profetas, es la función monárquica y patriarcal, en beneficio de la relación personal y comunitaria con un Padre que se revela a través del cuidado maternal y frateno, gracias a su propia agencia. Ahora bien, tal revolución comienza por ser interna, en relación con los *interagonistas*, por quienes cambia su programa inicial con evidente receptividad e iniciativa, a la vez. El relato, hasta la subida a Jerusalén, es una constante ampliación de esa apertura hacia los deseos de las personas concretas, en vez de a los parámetros (norma, ideal del yo, figura represiva, amenazas) de la élite dominadora. Jesús no es un personaje virtual, sino el paradigma implícito de muchas personalidades futuras en las culturas modernas, por su coherencia en el amor y su fidelidad hasta el extremo. El relato de Marcos lo ha revelado de tal manera.

Ni Marcos redactor, ni las comunidades que elaboraron las tradiciones orales desde el primer encuentro con Jesús, adaptaron el sesgo ilocutivo de las formas históricas que habían sido concebidas para usos legitimadores. Su *apología del Crucificado* integra una multitud de tradiciones comunitarias, las cuales manifiestan aquello que era presupuesto en el alegato de Sócrates ante el tribunal de la ciudad: una vida justa[346].

Así pues, la trama global del evangelio tendría más que ver con las vidas narradas de carácter oral y difusión popular[347], como ha defendido la Historia de las formas (*Formgeschichte*) respecto de sus unidades atómicas; aun cuando sea patente en el relato una secuencia lógica que se asemeja a las biografías helenísticas (βιος) y, de modo más general, a cualquier narración centrada en un *ēthos*[348]. La *historia de la*

[346] Vid. ROMANO GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé, 1960 (1934), quien pone de manifiesto el sentido religioso de la apología de Sócrates, no solo en la versión de PLATÓN, sino también en la de JENOFONTE. Además de esperar la inmortalidad (PLATÓN), Sócrates dice ser movido por un *daimonion* enviado por Apolo (JENOFONTE), el cual representa el surgimiento de la conciencia frente a las convenciones religiosas, además de una especie de misión divina.

[347] Me parece que a ese parentesco se refiere CHARLES HEDRICK, cuando define el estilo de la narración marcana como *realismo romántico*, por su parentesco con el *romance* (en sentido anglosajón), en vez de como *realismo histórico*. Cfr. su análisis comparativo de las formas del realismo en el artículo "Realism in the Western Narrative and the Gospel of Mark: A Prolegomenon", *JBL*, 126, 2 (2007), 325-339.

[348] El más brillante defensor de la pertenencia de los cuatro evangelios al género βιος, R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, cit., da pie a una salida del atolladero si reconocemos un influjo notable en algunos de ellos –especialmente en Lucas y Mateo, donde podrían determinarse las marcas de una "conciencia de género" βιος-, pero una escasa huella en los textos de Juan y de Marcos. "The totally new cannot even be thought, let alone communicated. In fact, the creation of new types arises from old types" ibid., 45.

transformación de Jesús, *protagonista*, tiene su análogo principal en las *historias personales de los interagonistas* que encuentra en su camino. La memoria oral se compone de ambas fuentes; la existencia de Jesús y las vidas de los testigos, mujeres o varones, comunidades o itinerantes. De hecho, como analizaré en la sección III, ese paralelismo estructural es un logro estético de la redacción marcana.

5. Extrañamiento: sermo humilis, retórica popular

Hay que suponer en la audiencia más culta –minoritaria pero influyente- que tuvo acceso a Marcos, antes que se redactaran los demás evangelios (y aun después), un potente *extrañamiento* estético por esa manera de relatar que no encajaba en el horizonte de sus *expectativas de género*:

> El análisis de la experiencia literaria del lector se escapa del psicologismo amenazante cuando describe la recepción y el efecto de una obra en el sistema referencial, objetivable, de las expectativas, que surge para cada obra en el momento histórico de su aparición, del conocimiento previo del género, de la forma y de la temática de obras conocidas con anterioridad y del contraste entre lenguaje poético y lenguaje práctico[349].

El contraste de horizontes debió de incitar a Mateo y Lucas, formados en culturas letradas, hebrea-aramea y griega, respectivamente, para que corrigieran de modo visible los rasgos *groseros* de la narración marcana, los cuales chirriaban frente al modelo helenístico e, incluso, la literatura judía encomiástica (*Jubileos*, *Macabeos*), a partir de la cual era interpretado el Primer Testamento. Para empezar, añadieron una introducción que explica el origen y la genealogía del héroe a judíos y a gentiles. No los acuso por ello. Al fin y al cabo, el presente libro pretende acercar el relato de Marcos al horizonte interpretativo de la audiencia contemporánea.

Marcos había prescindido no solo de tal prólogo y de una genealogía, como la que puede encontrarse en todos los *bioi* de la tradición bíblica: Abrahán, José, Moisés, David, etc., sino también de un lenguaje elevado. Erich Auerbach ha analizado las consecuencias para la cultura occidental de esa radical inmersión en el *sermo humilis*[350].

---

[349] H. R. JAUSS, "La Historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", 137-193. La dimensión de la teoría de los géneros literarios ha sido desarrollada por la "estética de la recepción" para dotar de estructura a un modelo hermenéutico de la experiencia estético-literaria que no caiga en el psicologismo.

[350] Vid. el capítulo "Fortunata" de ERICH AUERBACH, *Mímesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942), 31-54.

Todavía hoy puede ayudarnos a derribar los últimos restos de una arqueología de la persona, parafraseando a Foucault[351], que se obstina en impedir el acceso de la mayoría de la humanidad al reconocimiento interpersonal.

Marcos no reproduce un género exclusivo, sino que utiliza procedimientos de lo que podría llamarse *retórica popular*: esquemas que provocan suspense, ironía y comicidad, un itinerario de aventura y riesgo, escenas emotivas, así como algunos rasgos que caracterizan al héroe o a la heroína populares. Es relativamente fácil probar la semejanza del relato marcano con la materia del folklore en muchas culturas, sobre todo aquellas tramas donde un héroe de origen misterioso hace justicia a los últimos[352]. Eran historias conocidas y gustadas por los campesinos judeo-galileos, a través de la Biblia y sus paráfrasis.

Las textos bíblicos que representan la elección y la llamada de Dios sobre un/a héroe/heroína están profundamente enraizados en la perspectiva *desde abajo*, que reconoce un acto de justicia en la trayectoria de Abrahán, Jacob, José, Moisés, los jueces, Samuel o David; Hagar, Rut o Judit. El sentido de esa identificación es presentado por los narradores bíblicos en forma de acción de gracias colectiva por la liberación, con los salmos del Hallel[353], hasta el punto que la historia de Israel como personaje se identifica con esa opción de Dios por el pueblo más pequeño (Dt 26, 5-9).

---

[351] Cfr. MICHEL FOUCAULT, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2009 (1970).

[352] Cfr. PROPP, *Morfología del cuento*, cit.; ANTONIO RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad, 1989, disponible en http://www.cervantesvirtual.com.
Los cuentos llamados por RODRÍGUEZ "semi-maravillosos" (por la ausencia de un "objeto mágico" que sirva al "desencantamiento") tienen en su mayoría como protagonista a una "niña perseguida" por su propio linaje y pertenecen a una familia amplia, que ya fue señalada por MARIAM ROALFE COX, *Cinderella*, Londres, 1893. Mucho mayor sería el conjunto de héroes y heroínas que superan los condicionantes sociales (bajo estatus, discriminación de género), al mismo tiempo que transforman las estructuras injustas que los han provocado. Folkloristas como E. MARTOS NÚÑEZ, *La poética del patetismo (Análisis de los cuentos populares extremeños)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1988, ponen de relieve el parentesco entre la tragedia concebida por Aristóteles como una terapia de las pasiones y el "patetismo" del cuento folklórico. "Todas las acciones del protagonista lo sitúan al borde del desastre (la muerte) y, por tanto, conmueven al receptor. El comienzo poco prometedor del héroe, su lucha contra el adversario, la impostura de un falso héroe […], son continuos obstáculos que solo la voluntad ciega del personaje puede superar y que lo llevan, en la apoteosis final, a la definitiva sublimación y a la recompensa. Además, lo patético se configura sobre continuas oposiciones (héroe / falso héroe, fechoría / reparación de la fechoría, combate / victoria, etc.), que fundamentan el desarrollo del cuento y también de la tragedia", ÁNGEL HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "Hacia una poética del cuento folclórico", *RLP*, VI, 2 (2007), 371-392 (387). Habría que subrayar una característica que distancia al cuento popular de la tragedia y lo asemeja al relato evangélico: la trayectoria *mística* del héroe que pasa a través de la muerte para dar lugar a una realidad nueva en el desenlace; el dinamismo del Espíritu Santo en relación con las libres opciones del personaje. "Todo es posible para quien cree", repite Jesús (Mc 9, 23; 11, 24).

[353] Hay al menos tres grupos de salmos de alabanza por las acciones de Dios a favor de su pueblo: Gran H. "de Egipto", cantados en la Pascua y fiestas principales 113-118 y 136; Pequeño H. o "griego" 134-

6. Nueva forma de tradición: el testimonio de las víctimas

Una gran especialista en la literatura apocalíptica, Adela Yarbro Collins, ha concebido el evangelio de Marcos como una obra mestiza entre la narración judía de un *testimonio* escatológico y la biografía helenística de héroes y filósofos. Se trata de una *monografía histórica*, pero con unos rasgos inéditos. "El autor de Marcos ha tomado el modelo de la historia sagrada bíblica y lo ha transformado, primero, refundiéndolo con la perspectiva escatológica y apocalíptica; y, segundo, adaptándolo a las tradiciones de la historiografía y la biografía helenística"[354]. Podría servir de sumario a mi exploración; si no fuera porque la forma del evangelio escrito por Marcos comunica una *vida nueva*, en mayor medida de lo que admitiría un *escriba apocalíptico*. No se ajusta a sus expectativas.

La memoria colectiva se transforma a través de la experiencia. No tiene una estructura abstracta e independiente de sus formas de comunicación. En un ensayo titulado *El aprendizaje sagrado* he investigado cómo es que el aprendizaje a través del evangelio ha dado lugar a los rituales centrados sobre la persona, los cuales han deshecho los patrones jerárquicos de la heroicidad y de la imitación, que la utilizaban como medio. Nada hay más sagrado que la persona misma. En otro libro, más extenso, *Memoria y esperanza*, fundamento la posibilidad de que la memoria personal y colectiva de una muchedumbre de desheredados reclame reconocimiento. En ese reclamo hay implícita una apertura al contraste con otras memorias y al análisis histórico, a través de un espacio público intercultural, de modo que el diálogo entre culturas no sea un cruce de simulacros, al borde de la incomprensión estratégica.

El acontecimiento de Jesús ha dado lugar a una nueva especie de tradición, cuya garantía no reside tanto en la mnemotecnia ni en la transmisión escrita, cuanto en la *relevancia* de los hechos y los dichos para la salud y la rehabilitación de otras personas. En consecuencia, también los/as testigos son mucho más relevantes que en la Historia política al uso; no son meros informantes, sino *interagonistas*. Más allá de cualquier dogma o norma de uso exclusivo en una sociedad religiosa, el testimonio de las

---

136; el Hallel matutino, 146-150. Pero en la actualidad se cantan los salmos 113-118, tanto en la oración de la mañana, después de las 18 bendiciones (Shemoneh Esreh), como en las fiestas principales (Pascua,Shavuot o de la cosecha y Sukkot o de las cabañas, Hanukkah, Rosh Jodesh).

[354] YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary*, 41.

víctimas, durante dos mil años, se ha acompañado de la Historia oral acerca de personas decisivas en su liberación, que no encajarían ni en los cronicones medievales ni en una Historia Napoleónica de la Libertad, al gusto de Hegel.

Aun sin pretenderlo, la búsqueda del Jesús histórico durante dos siglos[355] ha servido de cauce para poner en cuestión los paradigmas de humanidad al uso, que se presentaban como modelos para su imitación en cualquier aprendizaje: héroes militares, políticos hábiles, genios para su provecho, Self-Made Man capaces de conquistar el mundo y amasar grandes fortunas. Pues bien, el evangelio de Marcos ha proporcionado –a diferencia de la fuente/documento Q- la trama de un aprendizaje alternativo, cuyo horizonte es el servicio a las personas concretas en la comunidad de iguales, el cuidado y la memoria del ser vulnerable.

[355] Cfr. J. G. D. DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 27ss.

3. Las formas del relato dialógico

Durante las dos últimas décadas, la crítica del Nuevo Testamento ha rescatado el contexto oral en que los evangelios eran recibidos como acontecimientos por una audiencia pública[356], en continuidad con la predicación y los hechos de Jesús que sirvieron de primera fuente a las tradiciones.

En lugar de sustraer las formas *originantes* respecto de su función comunicativa en la actuación oral (*performance*)[357], a cuenta de una supuesta deuda con la retórica clásica, podemos explicar los subgéneros que integran el relato global como *tipos de*

---

[356] La comunicación oral del evangelio es muy tenida en cuenta por RHOADS et al., *Marcos como relato*; NAVARRO, *Marcos*; E. STRUTHERS MALBON, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002. Vid. el estudio pionero de JOANNA DEWEY, "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44, comentado por STEPHEN H. SMITH "Real Readers or Real Hearers?: The Orality-Literacy Question", id., *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield UP, 1996, 30-33.
DEWEY se basa en los estudios de WALTER J. ONG (*Oralidad y escritura*) sobre las formas que caracterizan a las culturas orales y su transformación por la cultura escrita, así como en un análisis precedente sobre la transmisión oral en las fuentes del NT: WERNER KELBER, *The Oral and the Written Gospel*. JAMES D. G. DUNN ha ido todavía más lejos en *Jesús Remembered* (2003), el primer tomo de una trilogía sobre los orígenes del cristianismo en el marco de la cultura oral: *Christianity in the Making*.
Según JOANNA DEWEY, los métodos de composición oral en Marcos se hacen patentes por el predominio de la "visualización concreta" sobre la especulación, así como por una *dispositio* basada en la asociación y la pluralización antes que en la secuencia causa-efecto. Además de los paralelismos, el suspense y los recursos propios de la dramatización, otro ejemplo serían los intervalos temporales (*lapses*) de que hace uso el narrador, entre el comienzo del discurso en parábolas de 4, 1-2 y su final en 4, 35-36.
En suma, el evangelio de Marcos no es un "texto" (*text*) sino un "acontecimiento" (*event*). DAVID RHOADS ha llevado a la práctica esa lectura actualizadora al convertirse (junto con el ya citado KELBER) en *story-teller* del evangelio, "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201.
"La escritura del Evangelio no afectó inmediatamente a la conciencia oral de los primeros lectores: es probable que lo hayan leído como antes lo habían escuchado, en voz alta y con el ojo puesto en la temporalidad y la linealidad. Solo en un estadio posterior emergería la reflexión y la contemplación de la palabra escrita", opina SMITH, *A Lion with Wings*, 33. Sin embargo, la creación del relato como un drama para ser representado en conjunto –a partir de materiales más o menos dispersos- tuvo que producir un efecto profundo, tal y como ha sido programado por el propio autor e incluso más allá de sus limitaciones. La hipótesis de una "segunda lectura/audición" que toma mucho más en serio las señales destinadas al "aprendiz virtual" es perfectamente compatible con el marco de la cultura oral, como lo sigue siendo una segunda (tercera, etc.) sesión en el teatro o en el cine.

[357] Vid. D. RHOADS, "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies, I", *BTB*, 36, 3 (otoño 2006), 118-133; "Performance Criticism… II", *BTB*, 36, 4 (inv. 2006), 164-184. Disponible íntegro en http://www.sblonline.org/PDF/Rhoads_Performance.pdf. La "actuación" nos anima a plantearnos cuestiones tan básicas como la "personificación" del relato –más allá de las funciones narrativas-, la focalización interna/externa o la modalidad de la enunciación del narrador y de los personajes en centenares de actos de habla: lo que RHOADS llama el "subtexto". "Consider, for example, Jesus' manner of relating to the disciples in Mark (for example, the line "Don't you understand yet?" in Mark 8:l7) -inquiry, patience, impatience, sarcasm, disappointment, disdain, resignation? There is no way to do a performance without conveying a subtext message with each and every line […]There are many clues in a text that suggest how a line can be delivered, and the immediate clues are assessed in relation to the composition as a whole. To look for clues in the text that suggest appropriate subtexts for every line is to see a dimension of the text that may otherwise be overlooked" 32.

acción comunicativa, en los que la audiencia reconocía su fuerza ilocutiva (tipos de enunciación: afirmaciones, promesas, ironía, etc.) y el relieve del compromiso *perlocutivo* con el héroe: rituales pro-comunicativos (de apertura, llamada, acogida, etc.), parábolas líricas o dramatizadas sobre el reino, burla cómico-popular, formas autobiógraficas de la memoria colectiva, que ayudan a caracterizar tanto al héroe como a sus interlocutores. Una vez integradas en la trama del relato por Marcos, esas *microformas* nos revelan mucho más sobre Jesús: el sentido de su acción comunicativa en un marco donde resulta comprensible la respuesta de sus interlocutores, aun cuando tuvo que ser reconstruida por la imaginación del redactor, en distinta medida.

Arriesguémonos a dar la vuelta al argumento habitual. El *Sitz im Leben* de unos géneros determinados en las comunidades cristianas, donde se transmitieron y recrearon para que sirvieran a la predicación, la liturgia o la enseñanza, como nos ha enseñado la *Formgeschichte*, ha sido construido, en gran parte, por la fuerza ilocutiva y el efecto perlocutivo de esos rituales de comunicación prototípicos: la llamada, la promesa, el amén, la plegaria, el misterio del reinado de Dios en parábolas, la ironía que sirve a la corrección y a la denuncia sin violencia, la memoria sobre el servicio personal a través de las sanaciones, los exorcismos y las liturgias multitudinarias, un rito de la autodonación en la Última Cena. Lo que pretende representar el evangelio de Marcos, en mayor medida que los otros tres relatos canónicos (la gloria del Señor) y que los textos doctrinales sectarios (diálogos secretos con el Resucitado), es precisamente *el habla de Jesús* mientras estuvo en relación con personas concretas.

De similar manera, algunas situaciones típicas de la comunidad prepascual: el envío de misioneros y, sobre todo, la memoria de la vida en común, nos ilustran sobre el origen de algunas tradiciones orales en el mundo representado por los evangelios, empezando por Marcos[358]. Nos ayudan a entender la organización de la memoria colectiva sobre Jesús, en forma de colecciones de dichos y hechos, en razón de su tema: los dichos memorizados, en sentido técnico, por los Doce (*Mc-Q seguimiento*, *Mc-Q providencia y justicia en el reino*, *Q Ley*), junto a otros muchos que proceden de la

[358] Vid. HEINZ SCHÜRMANN, *La tradizione dei detti di Jesu*, Brescia, Paideia, 1966. Una traducción incompleta en cast. "Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (Los inicios prepascuales de la tradición de logia II)", en id. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca, Sígueme, 2003, 61-84; orig. "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu", en H. RISTOW- K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961, 342-370. Distingue entre 1) "situaciones en la vida interior": la confesión de fe prepascual; y 2) "situaciones en la vida exterior": a) actividades de proclamación (que utilizan como recursos los dichos de Jesús); b) vida de la comunidad (los mandatos comunitarios).

comunidad primera: oraciones (recreadas por Marcos en Getsemaní), parábolas, *Mc-Q misionero*, *Mc-Q diakonía-comunitario* (sobre el servicio), revelaciones (*Mc-Q histórico-apocalíptico*). Pero no pueden explicar por sí solas el acontecimiento que origina el evangelio[359].

Si la fe de sus seguidores, antes de la Pascua (prepascual), está en la base de las tradiciones *elementales* sobre los hechos y los dichos de Jesús, únicamente después de la Resurrección es accesible a nosotros *la totalidad de su persona*. Solo por la mediación de la fe pascual fue posible que esos fragmentos dispersos se reunieran, antes que en el evangelio escrito, en la memoria oral y la presenciación simbólica por las comunidades de quien constituye personalmente el Evangelio. En la intimidad de ese acontecimiento tenía sentido que Marcos profundizara la superficie de los sucesos narrados, para darnos acceso al aprendizaje de Jesús a través de su experiencia compartida con los otros.

[359] Ambas hipótesis sobre el *Sitz im Leben* o marco vital de los dichos (sea en las comunidades posteriores, sea en la primera comunidad) no comienzan por explicar y comprender el mundo construido por el relato, sino que lo hacen encajar en sus postulados razonables sobre la Historia de los orígenes de la Iglesia. Cierto que en la narración de Marcos se representa a Jesús *produciendo* la misión de los Doce y la vida en común de la primera Iglesia; también es cierto que la actividad de Jesús en el evangelio está vinculada con el modelo de comunidad que Marcos pretende promover en la situación histórica de las iglesias alrededor del año 70. Pero esas argumentaciones extrínsecas no sirven para explicar el argumento de esta historia.

3.1. Esferas de acción social

En la medida que Jesús es el héroe del relato, las formas que éste despliega representan las "esferas de acción social" en que interviene (Bajtin)[360], los "juegos de lenguaje" en que participa (Wittgenstein)[361] o los "sistemas de actividad" en que realiza su enseñanza y su aprendizaje[362]. No es tarea mía, en este libro, el análisis separado de esos ámbitos de la vida social que el texto se apropia y recrea, como ya ha hecho el análisis sociorretórico con un enorme cúmulo de datos: la familia extensa, la educación, los ritos religiosos, el Templo, la aldea campesina, las formas de producción económica, Jerusalén y la ciudad judía, la polis helenizada (paradójicamente, Jerusalén).

---

[360] "La riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables y porque en cada esfera de la praxis existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencia y crece a medida de que se desarrolla y se complica la esfera misma", MIJAIL BAJTIN, "El problema de los géneros discursivos" (1952-53) en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985[2], 280. Un estudio de los géneros del lenguaje sobre la base de la teoría de BAJTÍN podemos encontrarlo en JEAN MICHEL ADAM, *Linguistique textuelle: Des genres de discours aux textes*, Paris, Nathan, 1999, quien obtiene de ella tres hipótesis: 1) los géneros son infinitamente diversos, puesto que están relacionados con situaciones de comunicación habituales en una sociedad; 2) el carácter reglado de los géneros es condición de posibilidad para la interacción verbal; 3) los géneros influyen potencialmente en todos los niveles de textualización: el tema, que consiste en el dominio semántico del discurso, un modelo del mundo propuesto por el texto; el estilo, más cercano a las características diferenciales de un productor –individual o colectivo- de discursos y, por último, la composición, esto es, la forma de organizar las partes de un texto.
He resumido y organizado la teoría del lenguaje de BAJTÍN (en correlación con su contemporáneo, aunque ignorado, WITTGENSTEIN), JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, *Del mito al diálogo: Bajtín y la teoría integral del discurso narrativo*, Alicante, Universidad, 1989, desde su crítica al objetivismo abstracto (el estructuralismo y el método formal, que tratan sobre la "lengua") para fundar una *translingüística*, pasando por una teoría de los géneros discursivos y las esferas sociales de comunicación (en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* antes que la obra citada supra), hasta su teoría de la novela y sus estudios sobre la dialogización del discurso narrativo.

[361] WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, demanda, por un lado, una teoría de los "usos lingüísticos" (ibid. 10, 30, 304, 556, etc.), que vino a ser desarrollada por la teoría de los actos de habla, y una "gramática profunda" (ibid. 397-399, 664) que explique la capacida de los hablantes para intervenir en una infinidad de "juegos de lenguaje", la cual fue articulada de otra manera por BAJTÍN. También se han dedicado a similar objetivo la etnografía de la comunicación, DELL HYMES, "Hacia etnografías de la comunicación", en PAUL GARVIN, YOLANDA LASTRA (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, EDAF, 1974, 247-265; JOEL SHERZER, *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective*. Austin, Univ. of Texas, 1983; la etnometodología de HAROLD GARFINKEL, *Ethnomethodology's Program*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2002; ROY TURNER (ed.), *Ethnometodology: Selected Essays*, Hardmondsworth, Penguin, 1974; el análisis conversacional de HARVEY SACKS, vid. EMANUEL A. SCHEGLOFF, *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analyis*, vol. 1, Cambridge, Cambridge UP, 2007; y el análisis del discurso, JAN BLOMMAERT, *Discourse: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.

[362] "La mente no es un componente de sistema, es el producto emergente de la interacción entre las personas, objetos y artefactos en la actividad. La mente no reside bajo la piel del sujeto ni está inscrita en los instrumentos culturales. La mente es una cualidad sistémica de la actividad humana mediada culturalmente", MIKE COLE, Y. ENGESTRÖM, "Commentary", *Human Development*, 38, 1 (1995), 19-24 (21) apud PILAR LACASA, "Cultura y desarrollo", 21, http://www2.uah.es/gipi/gipi/publication/CulturayDesarrollo.pdf.

Pero he tenido en cuenta cómo se organizan esas esferas de acción social a lo largo de mi estudio, al investigar las formas narrativas con que se construye el personaje (a imitación de la persona), tanto en el mundo antiguo como en la cultura moderna, para motivar la iniciación y/o el aprendizaje de la audiencia. Ese análisis previo, que he fijado en otros libros (*Memoria y esperanza, Aprendices y lectores, El aprendizaje sagrado, El canon de la vida*), permite explicar el modo en que el personaje de Jesús ha transformado las "reglas" de los juegos lingüísticos, ha dado lugar a nuevas "esferas de actividad" y ha incorporado prácticas nunca conocidas al mundo simbólico de la audiencia, las cuales comunican valores nuevos.

He intentado comprender el modo en que la *relación maestro-aprendiz* es convertida por el relato, junto con la historia subyacente, en una interpelación al seguimiento y en una diversidad de servicios prácticos a los más vulnerables y a la muchedumbre, en lugar del servicio al *rabbí* que se refleja en la Misná ("no ha venido a ser servido…" Mc 10, 45). También veremos, en la sección III, cómo la terapia convencional de un taumaturgo que busca gloria o sustento se convierten en una *"relación de ayuda"*, con un alto grado de inteligencia emocional, que facilita la recuperación de la autoestima por los pacientes y comunica a ambos (sanador y sanado/a) un sentido místico de la dignidad humana. En la misma línea, la *enseñanza doctrinal* de la Ley, dentro de las sinagogas de aldea o en un espacio público, es transformada por Jesús en una *terapia psicosocial*. El "exorcismo" que ejerce con autoridad consiste en una confrontación clara y puntual de las actitudes religiosas que sacralizaban la violencia, como un atributo divino (Mc 1, 21-27), de los pretextos religiosos que impedían "hacer el bien" (Mc 2, 5ss.; 3, 1-6) o de un sistema económico organizado por la élite sacerdotal, en nombre de lo divino, para subsistir y enriquecerse a costa de una muchedumbre depauperada (Mc 11, 15-18).

En lo que sigue, el estudio de los actos de habla y el estilo comunicativo de Jesús, según se muestran en el relato de Marcos, me permitirá comprender y explicar con mayor detalle el proceso creativo de nuevas formas de relación social y nuevas formas de comunidad, sobre la base de lo ya conocido. La comunidad de Jesús *revoluciona el mundo de la vida común*, comenzando por la imagen de Dios y la relación íntima con el símbolo primordial del afecto y la autoridad: Padre/Madre, Abbá.

3.2. Actos realizativos: la llamada, la promesa, la Alianza, el perdón

El compromiso que demandan al interlocutor algunos actos de habla denominados *realizativos* o "performativos" (promesas, declaraciones, actos litúrgicos)[363], por el simple hecho de acontecer, es transmitido muchas veces por el relato de Marcos a través del estilo directo. Jesús llama al seguimiento en el camino o introduce de tal modo una enseñanza fundamental para el grupo de aprendices o para la muchedumbre (con su propia voz Mc 1, 16-17; 2, 5.14; 8, 34-38; 10, 42; 12, 43; a través del discurso del narrador 3, 13); garantiza la veracidad de una declaración, la realización de una promesa o el cumplimiento de una profecía introducida por el "amen"[364]. Manifiesta de una vez para siempre su compromiso en una renovada Alianza *realizando* el don íntegro de su vida a quienes lo aman, por el rescate de la muchedumbre, como un sacrificio incruento (Mc 14, 22-24).

Esos actos realizativos sirven para la iniciación de la audiencia, junto con los personajes del relato, en el Misterio de Jesús, en un momento previo a cualquier etiqueta, categoría o proyección. Pueden ser reproducidos por la comunidad cristiana en el marco de un rito de paso cuyo *mistagogo* es el propio Jesús, quien se hace presente por la fuerza de su palabra: la llamada, la promesa, la Alianza, el perdón (2, 5 ss.). En un segundo grado, los actos de habla no aparecen aislados, ni serían inteligibles aisladamente, sino en la totalidad del evangelio. Se presentan en diálogos con una estructura argumentativa o en un marco narrativo; p.ej. la secuencia de la Pasión y la Resurrección, junto con los relatos menores que se insertan en el camino de Jesús, como un *cronotopo* unitario.

---

[363] Vid. sus primeros formuladores en la "filosofía del lenguaje ordinario", por contraste con la filosofía analítica, JOHN LANGSHAW AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982; *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; JOHN R. SEARLE, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1986; *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997; *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992. Un precedente sería la segunda etapa en la reflexión sobre el lenguaje de WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, en cuanto describe la dimensión práctica del lenguaje más allá del marco de la retórica clásica y del pragmatismo norteamericano.

[364] Mc 2, 20; 3, 28-29; 8, 31; 9, 1.31.41; 10, 15.29-30¸13, 6.22-23.26-27.29-32; 14, 9.18.25.27.30.62.

3.3. Relatos que anuncian a Jesús

La perspectiva de Bultmann sobre los "relatos menores" estaba fundada en una combinación del método fenomenológico-existencial de su época (primera mitad del siglo XX) con la teología paulina. Lo importante para Bultmann es el kerigma de la cruz y la resurrección, mientras que los demás acontecimientos serían secundarios, y hasta superfluos, por la dificultad inherente para demostrar su historicidad con los cánones del positivismo decimonónico.

Aunque representan dos viajes en barca, dos liturgias multitudinarias, trece sanaciones o exorcismos, varias acciones simbólicas[365], dichos relatos tienen en común distintas finalidades que operan simultáneamente en el discurso: su función reveladora es compatible con la mímesis de la persona. No son únicamente "relatos de milagros"[366], que puedan ser ensartados en el catálogo de un santuario (*iamata*) o en una hagiografía[367], sino que comunican actitudes y valores a través de interacciones profundamente humanas. No pretenden únicamente dar motivos al elogio del héroe por la audiencia –en menor grado que Mateo y Lucas-, ni se limitan a demostrar el *kerigma*; no son una amplificación retórica del mensaje, sino testimonios de una apertura de la salvación y de su agente hacia *el otro lado*, que era difícil de asimilar entre los contemporáneos de Marcos. En la sección III me dedico a contrastar su eficacia para

---

[365] Además de las acciones antes citadas: llamadas y renovación de la Alianza, también hay que contar con el relato de la expulsión de los mercaderes, aunque BULTMANN las clasifica entre los "apotegmas biográficos" (vid. infra). Puesto que distinguimos por su forma entre "narraciones" y "diálogos", sería oportuno incluirlos aquí.

[366] Cfr. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 267ss., distingue entre "milagros de curaciones" y "milagros de naturaleza". Según la clasificación de THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, cit., las curaciones se dividen en terapias y exorcismos, mientras que los milagros de naturaleza pueden ser "milagros de salvación" (en Mc, las dos navegaciones) o "de castigo" (la higuera seca, Mc 11, 12-14.20). El género "historias de milagros" incluría, además, los "milagros de normas", es decir, aquellos que tienen como tema la validez de una norma, en el contexto de la controversia con las autoridades religiosas, los cuales eran clasificados por BULTMANN entre los apotegmas de origen palestinense; así como las "epifanías", es decir, las apariciones de la pascua. "Según sean las personas típicas que aparezcan como destinatarias y según sea la situación del milagro que más resalte, se deducen seis subgrupos (o temas): las terapias realzan narrativamente a la persona curada; los exorcismos, al demonio; los milagros de salvación, a los discípulos; los milagros de obsequio [las liturgias multitudinarias], a la multitud; los milagros de normas, a los adversarios; las epifanías, al taumaturgo" THEISSEN, "Epílogo" en BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 472. Vid. sobre los milagros en el PT y en el NT, YAIR ZAKOVITCH y HAROLD E. REMUS, "Miracles", *ABD*; JOHN C. CAVADINI (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, Notre Dame, University of N.D., 1999, con artículos de NEYREY, BLENKINSOP, etc.

[367] Vid. en mi tesis doctoral los capítulos "El mapa de los géneros: Biografía y autobiografía en la antigüedad" (Primera Parte de la tesis); y "La imitación de Cristo: La mímesis cristiana" (Segunda Parte), JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *El aprendizaje narrado: El desarrollo humano de Jesús de Nazaret y su efecto en el evangelio de Marcos*, Universidad de Alicante, 2008: http://rua.ua.es/dspace/handle/10045/14153.

componer un *retrato* complejo, tanto de los aprendices como de los *interagonistas*, además de para añadir o subrayar un matiz oportuno en la caracterización de Jesús, de un modo dinámico: el aprendizaje del héroe. He intentado su análisis, persona por persona; mientras que en este capitulo solo señalo su sentido común[368].

[368] "En el evangelio de Marcos, la enseñanza es la actividad pública por excelencia de Jesús (Mc 1, 21. 22; 2, 13; 4, 1. 2; 6, 2. 6. 34; 11, 17; 12, 14. 35; 14, 49; en 8, 31; 9, 31 y 10, 31 enseña a sus discípulos). Ahora bien, esta enseñanza pública de Jesús consiste, bien en sus exorcismos (el marco del primer relato de exorcismo de Mc 1, 23-26 por el doble comentario de 1, 21-22 y 27-28, que presenta la liberación del endemoniado como una enseñanza llena de autoridad, es programático), en sus curaciones y en sus multiplicaciones de panes (Mc 6, 30-44; 8, 1-10), bien en sus parábolas" FRANÇOIS VOUGA, *Una teología del NT*, 142-145.

3.4. Enseña en parábolas a la muchedumbre

El estudio clásico de Bultmann comienza por investigar las formas de los proverbios (*masal*) en el Antiguo Testamento (AT), antes de aplicar su resultado a la confección de una tipología sobre los dichos de Jesús [369]. Si rehago los pasos analíticos de Bultmann, descubro, como él, que buena parte de los dichos en Marcos se basan en la forma de los *proverbios* y hacen uso de las estructuras paralelísticas que les eran propias. Con frecuencia ofrecen una conclusión aforística a los diálogos y narraciones[370] en la obra de Marcos.

Como el *masal* en el AT, las *parábolas* de Marcos[371] pueden ser proverbios o relatos, burlas o veras. Se diferencian de aquél porque el texto describe su enunciación autorizada en boca del Maestro, sin necesidad de que intervenga la voz divina: "¿a qué compararé el reino de Dios?" (cfr. Ez 17, 2ss.; 24, 3ss.). Tanto el acto de comparar como su resultado –un ejercicio de sabiduría narrativa o de expresión lírica- se expresan con la raíz MSL (משל):

> […] Es importante observar que, para Marcos, contrariamente a Lucas o incluso, en parte, a Mateo, *en parábolas* no designa un género narrativo o una forma de relato imaginado, sino más bien una función pragmática del lenguaje. Por eso, el término *parábola* se aplica en Marcos muchas veces a palabras de Jesús que no tienen nada de parábola [es decir, que no son relatos] (Mc 3, 23; 7, 17, cfr., sin embargo, 12, 12; 13, 28); por eso, Marcos emplea a destiempo el singular y el plural cuando designa efectivamente una o varias parábolas (Mc 4, 10. 13; 12, 12) y por eso advierte frecuentemente al lector de que Jesús habla *en parábolas* (Mc 3, 23; 4, 2. 11. 33. 34; 12, 1; cfr. 4, 30)[372].

Otros dichos nucleares son los *oráculos* [373] introducidos por el amén jesuano y/o protagonizados por la figura del Hijo del hombre[374]. La forma del discurso-Yo (*Ich-Rede*) –citada con frecuencia por la cristología- ocurre tanto en esta forma como en la anterior, tanto en parábolas como en oráculos (p.ej. Mc 10, 45; 14, 28). Sin embargo, el modo directo de expresión en los oráculos –ya sea como anuncios o como profecías

---

[369] Cfr. BULTMANN, Historia de la tradición sinóptica, 129-133.
[370] Mc 2, 17.19.22.28; 3, 4.26.27.34-35; 4, 11.25; 6, 4; 7, 15; 8, 15.33b; 9, 37.40.41.42.50; 10, 7-8.14-15.25.27.31.39-40.45; 11, 17.24-25; 12, 17.27.44; 13, 31; 14, 21.48-49.
[371] Vid. un tratamiento más extenso de las parábolas, en relación con las utopías, en la Primera parte: "Las formas transculturales del aprendizaje: Utopía en forma de parábolas".
[372] F. VOUGA, *Una teología del NT*, ibid.
[373] K. BERGER los llama "vaticinios" por su resonancia helenística, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, § 76.
[374] Mc 2, 20; 3, 28-29; 8, 31; 9, 1.31.41; 10, 15.29-30¸13, 6.22-23.26-27.29-32; 14, 9.18.25.27.30.62.

con un valor dramático directo (vid. supra, actos realizativos)- contrasta con la expresión indirecta del "habla en parábolas", que necesita una cierta reflexión.

A la audiencia, el habla metafórica en parábolas le exige un trabajo de interpretación, que Marcos pone de manifiesto al relatar las dificultades que atraviesan los aprendices para entender (Mc 4, 11-12ss.; 7, 17ss.; 8, 16ss.). El "misterio del reinado de Dios" debería ser palpable para quienes están de modo permanente con Jesús. Pero su inteligencia implica una comprensión global de la situación, que ni siquiera el propio Marcos nos resuelve al explicar la parábola, seguidamente, en boca de Jesús (Mc 4, 13ss.). Necesitamos el evangelio entero[375] para entender que la historia de la siembra (Mc 4, 3ss.) era una anticipación (*prolepsis*) dirigida a poner en alerta a los aprendices, por cuanto iban a experimentar todas esas situaciones en su peripecia con *la palabra* ("quien tenga oídos para oír, que oiga" Mc 4, 9): el fenómeno de una audición sin verdadera escucha (Mc 4, 4), la aceptación urgente del mensaje sin continuidad (Mc 4, 5-6), una caída en la angustia por la opresión del contexto (Mc 4, 7), la acogida plena y vital (Mc 4, 8). De hecho, "las demás" parábolas (Mc 4, 13) –igualmente difíciles de entender en una primera audición- se centran, o bien sobre una revelación personal de Jesús ante los interlocutores (Mc 4, 21-23), que son llamados a participar de su libertad y su comprensión alternativa de la realidad (Mc 3, 23s.; 4, 24-25; 7, 14-15; 8, 15ss.); o bien sobre el motivo iniciático de la semilla. Dicho motivo simboliza el crecimiento humano en el reinado de Dios hasta la madurez, tal como está ocurriendo en la vida de Jesús y, por su intervención, en una comunidad nueva (Mc 4, 26-29; 4, 30-32)[376].

---

[375] Vid. J. R. DONAHUE, *El Evangelio como parábola. Metáfora, narrativa y teología en los Evangelios sinópticos*, Bilbao, Mensajero, 1997. "Ricoeur está de acuerdo con Ernst Käsemann y con Norman Perrin en que las parábolas nos ponen en contacto no solo con la enseñanza de Jesús sobre el Reino, sino con la misma autocomprensión de Jesús cuando proclama el Reino. Las parábolas ofrecen una visión paradójica donde las expectativas se vuelven del revés y unos comienzos modestos acaban en finales grandiosos. Cuando la primitiva comunidad proclama la paradoja de la cruz y cuando Marcos pone su anuncio en forma narrativa, el evangelio mismo llega a ser parabólico. Las parábolas narrativas pronuncias *por* Jesús proveen el modelo para las narraciones dinámicas de la historia *sobre* Jesús. El evangelio de Marcos no solo contiene las parábolas de Jesús, es un *escrito parabólico*" ibid., 254.

[376] DOUGLAS OAKMAN, B. BRANDON SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, Fortress P., 1989; y JOHN DOMINIQUE CROSSAN, "El Reino y la Sabiduría", en id., *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991), 313-351 (324ss.), han señalado la ironía liberadora y subversiva de las parábolas del reino en muchas expresiones: el crecimiento de una semilla y de un fermento que son considerados nocivos por quienes pretenden dictar su propia ley a la creación. No es casual que la mostaza sea un arbusto considerado peligroso en estado silvestre (Mc 4, 30-32); ni tampoco que los pajarillos a quienes alberga una vez madurado sean los mismos que se comen las hortalizas sin consideraciones. Tampoco es un dato externo a la parábola de *la mujer que oculta el fermento dentro de la masa* –ni a la intención de Jesús enunciador (Lc 13, 20 Q)- el hecho de que la levadura sea considerada casi contaminante por un precepto anecdótico que concede primacía al pan ácimo en la celebración del éxodo de Israel para hacer memoria del hecho de la liberación. Es también

Ahora bien, si quiero descubrir hacia dónde se orienta ese desarrollo que acaba de empezar, después que fuera anunciado por los profetas durante siglos, en contraste dramático con las opciones tomadas por los jefes político-religiosos de Israel (el pacto con Faraón y la emulación de los imperios, la guerra homicida y suicida, el acaparamiento de tierra y bienes contra los pobres), es decir, si quiero saber en qué consiste *el brote y el fruto*, no puedo encontrarlo en las parábolas sobre *la semilla*, sino en las vidas narradas por el conjunto del texto. Además de la vida de Jesús, quien ha hecho de sí mismo semilla, brote y fruto de la nueva comunidad humana, a imagen de la *koinōnía divina*, antes oculta y ahora manifestada gracias al Hijo; también nos encontramos una serie internamente diferenciada de personas que han trans-formado su vida y sus relaciones sociales gracias al encuentro interpersonal con ese humano, el Hijo del hombre:

> Después de lo que acabamos de ver ya podemos comprender mejor por qué a Marcos le parece tan enigmática –también para los creyentes- la predicación del RD [reinado de Dios]. Por el modo como Jesús explicaba y hacía presente el RD, también en parábolas, podemos descubrir por qué éste se fue volviendo *conflictivo* (Mc 3,6; 6,1-6a) y difícil de entender (Mc 4,10-12.33-34; 8,32-33; 9,32ss; 10,42-45). Ahora podemos entender por qué las parábolas se convertían en *enigmas* para los oyentes […] Ahora resulta claro que [...] a mucha gente, sobre todo a los que encarnan los distintos poderes, económico (cfr. Mc 10,23-25), cultural (cfr. Mc 12,38-40)), social (cfr. Mc 12,18-27) y religioso (cfr. Mc 12,27-33; también 2,23-28), no les gustó el "modelo" de RD que Jesús proponía. Sobre todo porque, como vimos a propósito de Mc 3,1-6, puso el bien del ser humano (cfr. también Mt 25,31-46) como criterio decisivo para que pudiéramos constatar si Dios reinaba en el mundo y para averiguar cuál era su voluntad (3,1-6)[377].

Pero el lugar elegido por Marcos para situar la enunciación de las parábolas, entre la muchedumbre a orillas del Mar, una vez que la predicación en las sinagogas se ha hecho inviable, cuando está rehaciéndose desde sus raíces la comunión del pueblo con su Dios-a, además de ser históricamente plausible, también nos informa de que Jesús estaba solicitando apertura y compromiso a la audiencia para compartir juntos el aprendizaje necesario, ineludible, si deseamos con todo el corazón que otro mundo

---

significante que las mujeres y su vida cotidiana sean rodeadas por un seto a través de las reglas de pureza del Levítico y su ampliación en la Misná, para separarlas del modelo de pureza patriarcal y sacerdotal. Por fin, el acto realizado por la mujer con la levadura en la masa es descrito en griego con un verbo que produce extrañamiento: *en-kryptein*, "ocultar dentro". La intención subversiva parece clara.

[377] XAVIER ALEGRE SANTAMARÍA, "El Reino de Dios y las parábolas en Marcos", conferencia en la Univ. de Cantabria, 22-11-2005, disponible en http://www.unican.es/NR/rdonlyres/1D6DCA4F-4118-4F4D-934B-02A9DE06C011/25169/ElReinodeDiosylasParbolas.pdf.

posible se haga realidad en la tierra. No podía ser ni podrá ser nunca a través de una monarquía, ni de un poder absoluto, ni por medio del acaparamiento de bienes en el Templo, sino del modo en que acaba siendo, gracias a Jesús: una comunidad de diferentes que se han hecho iguales por amor, para quienes los últimos son los primeros. Pero ese germen que nos comunican las parábolas no es una teoría sino una convocatoria a participar en su gestación.

A partir de Mc 8, 34, el habla en parábolas adquiere una concreción mayor, después de un aprendizaje intenso, cuyo agente sigue siendo Jesús. La llamada es, con claridad creciente, al seguimiento de *ese humano, el Hijo del hombre*, para afrontar el conflicto con la injusticia instituida, sin entrar en rivalidad mimética (es decir, en *peirasmós*) con las figuras del dominio, el acaparamiento, el patriarcado, la violencia; ni, por tanto, imitar tales prácticas.

3.5. Habla con el Abbá

Al igual que hace la narración bíblica en los encuentros de Abrahán, Hagar, Jacob, Moisés, Samuel, Elías o los profetas Jeremías e Isaías con YHWH (o con su mensajero), el evangelio relata en forma de diálogo la relación de Jesús con Dios-a viviente. No obstante, desde el inicio (Mc 1, 11) se hacen sensibles las semejanzas y las diferencias.

El Pentateuco concluye que Moisés fue el único a quien YHWH trató cara a cara (heb. *pānîm ʾel-pānîm* פָּנִים אֶל־פָּנִים Dt 34, 10), es decir, en un diálogo directo, sin mediación de mensajeros (cfr. gr. ἄγγελος, heb. *malʾak yhwh*) o figuras interpuestas. Sin embargo, la Historia Deuteronomista ha narrado una relación muy similar con el profeta Elías, en medio de persecuciones por su fidelidad a la alianza (1Re 19, 9ss.), la cual se localiza de nuevo en el Horeb (el nombre con que el Sinaí es denominado por el Dt y la HDta); mientras que los libros proféticos nos cuentan la vocación de Isaías y de Jeremías ante la *gloria* (heb. *kabod*, "peso, poder") de YHWH, en sendas visiones (Is 6; Jer 1, 4ss.). En todos esos casos, YHWH manifiesta personalmente su opción por el más vulnerable, desterrado y/o perseguido, frente a quienes le rechazan o le oprimen con su poder, al mismo tiempo que actualiza su fidelidad a la Alianza con el pequeño pueblo de Israel, en el momento que es puesto a prueba por los poderosos. Ese contexto político, como he comprobado a lo largo de esta investigación (cfr. la sección IV: "Una síntesis de texto y contexto"), se hace presente en el anuncio del reino/reinado (*basileia*) de Dios por Jesús.

En tal relación es Dios-a quien toma la iniciativa, antes que surja ningún conflicto, de modo similar a la llamada de Abrahán o la vocación profética[378]. Pero el contenido de la revelación (*apocalipsis*) es *el diálogo mismo* y, de forma central, la persona del Tú, por quien se comunica la realidad del Misterio divino: "Tú eres mi Hijo, el amado" Mc 1, 11. En lugar de un intercambio de preguntas y respuestas entre el iniciado y la divinidad, como aparece en otras tradiciones religiosas (p.ej. los egipcios *Diálogos de los muertos*), lo que se narra es, en primer lugar, la interpelación del Padre y la escucha del Hijo; en segundo lugar, la plegaria de Jesús y la escucha del Padre. La

[378] Vid. JOSE LUIS SICRE, *Profetismo en Israel*, caps. sobre "Adivinación y profecía"; "Los mediadores"; "Dios y el profeta" (los medios de comunicación; la vocación, coacción y crisis); "El profeta y la sociedad", 25-148. En sus clases, ENRIQUE SANZ ha desarrollado este esquema, sobre todo en un aspecto fundamental: la relación entre Dios y el profeta, un diálogo real e histórico que se refiere al pueblo, vid. *Profetas de misericordia*, Madrid, UPCO, 2007.

asimetría de la relación se ha transformado en igualdad por la fuerza misma del diálogo en que se realiza el con-reinado de Dios-a.

La *plegaria*, además de una forma entre otras, nos ofrece el marco de sentido global en que se insertan todos los discursos. La oración del Hijo al Abbá (Mc 11, 22-25; 14, 32-42; 15, 34-37) debería ser reconocida como un *diálogo* real, según el relato de Marcos. La oración del Padre nuestro, que parecía ausente en Marcos, ha sido admirablemente contextualizada por el redactor en la vivencia de Jesús durante su espera agónica en el huerto de Getsemaní[379]. Esa intertextualidad con la fuente Q (Mc

[379] Lo que Jesús (nos) dice en Getsemaní, durante su oración al Padre, se puede condensar así. Es oportuna una comparación sinóptica de los tres evangelios:

"Abbá" Mc 14, 36a	"Pase de mí esta hora" παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα (Mc 14, 35c) "Aparta de mí esta copa" pare,negke to. poth,rion tou/to avpV evmou (Mc 14, 36b) = "líbranos del mal" ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt 6, 13 ¿Q?)
"Todo es posible para ti" πάντα δυνατά σοι (Mc 14, 36a) "Si es posible" εἰ δυνατόν ἐστιν (Mc 14, 35b; Mt 26, 39bα) "Si quieres" εἰ βούλει (Lc 22, 42aα) "Si no es posible" εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν (Mt 26, 42bα)	"Pero no (se haga) lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú" ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (Mc 14, 36c) "Mas no (sea) como yo quiero sino como tú" πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ (Mt 26, 39c) "Mas no sea mi voluntad, sino la tuya" πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (Lc 22, 42b) "sea tu voluntad" γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Mt 26, 42c)
"He llegado a esta hora para esto" (Jn 12, 27)	"Padre, glorifica tu nombre" (Jn 12, 28)

También se expresa indirectamente en diálogo con los tres amigos (Pedro, Santiago y Juan) de entre los Doce: "Velad y orad para que no entréis en tentación" γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, **ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν** (Mc 14, 38a par. Mt 26, 41a; Lc 22, 46b).
En el relato marcano de la Pasión, el tema de la vigilia apocalíptica (cfr. Dn 6, 11; 7, 1ss.; 8, 15ss.; 9, 1ss.; 10, 1ss.) está planteado desde Mc 13, 33, pero solo revela su verdadero sentido en Getsemaní. La fidelidad a Jesucristo (y al Abbá en Jesucristo) es una apuesta frente a los dominadores de este mundo: "Levantaos, vamos… ya está aquí el que me entrega" Mc 14, 42.
La oración de Jesús en Getsemaní por el *con-reinado* de Dios-a coincide básicamente, como ha analizado BROWN en su comentario de las *Narraciones de la Pasión* (NP), con la oración del Padre (Nuestro) según la fuente o documento Q: "No nos lleves a *peirasmós*" (Lc/Q 11, 4c; Mt 6, 13a). Pero hay que anotar la diferencia en los verbos, entre el Padre Nuestro de la fuente Q: ***me eisenegkēs*** *hēmas eis peirasmón* Lc 11, 4c par.; y el relato de la Pasión, según Marcos: *hina* ***me élthēte*** *eis peirasmón* Mc 14, 38 "(velad y orad) para que no vengáis a la tentación". Los verbos *érkhesthai* ("ir, venir" en Mc 14, 38) o *eis-érkhesthai* ("entrar", en Mt 26, 41; Lc 22, 40), y *eispherein* ("llevar" [no "dejar caer"] en Q), no describen las mismas acciones, ni la misma agencia, ni la misma mentalidad. Vid. RAYMOND BROWN, *The Death of the Messiah*, cit., I, 177.
El sentido del *peirasmós* no es solo el periodo de sufrimiento (la copa o la hora a que alude antes), sino también el hecho de ser puestos a prueba contra el amor de Dios-a; el riesgo de no permanecer en el amor fiel a la voluntad del Padre y a la propia, que está entrañada en ese amor; en suma, la tentación de participar en el dominio, la violencia, el patriarcado, el acaparamiento. Jesús, en el prefacio de Lucas a la plegaria sobre la copa, se dirige a los discípulos: "Pedid no entrar en tentación" Lc 22, 40, y es lo que él hace. Cuando termina su plegaria, en el evangelio lucano, les dice: "Levantaos y orad para que no entréis en tentación" Lc 22, 46c. La inclusión entre ambas reiteraciones señala cuál es el tema tanto de la plegaria de Jesús como del pasaje entero. Jesús ora al *Abbá* para que la prueba pueda ser evitada (ahí si que es

11, 25; 14, 36c.38), que había pasado casi desapercibida, nos permite reinterpretar la escena como un lugar de la experiencia compartida por las primeras *ekklēsíai*, donde nos hacemos cargo de la injusticia padecida por toda la humanidad, para que se haga en nuestra vida la voluntad de Dios-a *Abbá*. Ahora bien, en lugar de una resignación a la fatalidad, lo que encontramos es una firme resistencia a las estrategias dañinas que conducen la Historia de historias hacia otros desastres.

Jesús hace participar en el Misterio de la relación interpersonal entre Dios-a Padre/Madre y el Hijo (Mc 1, 9-11s.) a la comunidad de sus seguidores como testigos (Mc 9, 1s.), a todo Israel como destinatario y a la humanidad por quien pedimos con un nosotros-inclusivo (cfr. Lc/Q 11, 2-4; gr. *hoi polloi* Mc 10, 45; 14, 24). Sin embargo, tan solo en la clausura del relato contemplamos a otros personajes (las tres o cuatro mujeres de Mc 16, 1-8) como interlocutores en una escena de diálogo similar.

La visión simbólica del bautismo, con Jesús como protagonista (Mc 1, 10s.), por un extremo, y por el otro, la visión de las mujeres que han tomado parte en su camino hasta el final de su vida ("ya al atardecer" Mc 15, 43) y su nuevo comienzo ("cuando el sol ya había salido" Mc 16, 2s.), sirven para incluir en su conjunto el relato de Marcos[380], de modo que entendamos íntegramente el proceso de la historia narrada. Esas mujeres son las primeras *herederas* del con-reinado de Dios, que consiste en un diálogo para *aprehender* la semejanza –en sentido fuerte: participación- del amor humano con el amor divino. En la medida que habían perseverado amando a Jesús y con

válida la pasiva divina) y nos convoca a la comunión con su opción existencial por el reinado con Dios, en vez de por la guerra y el dominio. Perseverad en el amor, ocurra lo que ocurra; y, aun después de haber fallado, levantaos (gr. *egeirein* = "resucitar").

La acción verbal en la oración al Padre Nuestro, tomada de la fuente Q, todavía autodescribe a una comunidad que concibe a Dios-a como alguien en quien cupiera la intención (*boulē*) de "llevar" a los creyentes a una prueba mortal, que se describe como "la hora y la potestad de las tinieblas" (Lc 22, 53; cfr. Mc 14, 35.41par. Mt 26, 45; Jn 13, 1; 16, 2.4.21). Al enseñar esta oración, que recoge la tradición sapiencial de Q, Jesús adopta el punto de vista de los aprendices (¡frente a Dios!) para pedir al Padre que les libre, incluso, de la prueba, como de toda forma de mal.

Por el contrario, en el pasaje de *Getsemaní* (así denominado en Mc 14, 32 par. Mt), lo que se nos muestra es *la plegaria de Jesús, en primera persona, para ser librado* ("aparta de mí esta copa" Mc 14, 36 par.; cfr. Jn 12, 27-28). En esa situación actual, la tradición de las NP discierne que Dios-a Padre/Madre no desea la prueba, sino que comparte la angustia del Hijo y le fortalece en el Espíritu. No importa que no sea "posible". Esa revelación de la solidaridad esencial del Padre no debilita al Hijo, sino que lo fortalece en la conciencia del amor compartido.

Estamos en las antípodas de una pedagogía estoica o externamente "religiosa", que aparenta piedad en vez de representar visible y fielmente el Misterio en el rito de la memoria, con la asamblea (*ekklēsía*). Ante Jesús y ante nosotros se cierne la paradoja del poder de la iniquidad y la actualidad inocultable de su opción existencial a través de la Pasión, en riesgo de muerte. Así se convierte en signo humano del amor de Dios-a. Jesús revela nuestra libertad a imagen de la libertad divina, *para que su reino venga*, aquí y ahora.

[380] Aún más ampliamente que otros lugares comunes o isotopías: Hijo de Dios (Mc 1, 1; 15, 39); Galilea (1, 14; 16, 7).

Jesús, pudieron ser testigos de ese acontecimiento. Al mismo tiempo, hacen perceptible la *continuidad discontinua* entre cualquier vida humana a la intemperie, de vuelta a Galilea, y la vida divina del Resucitado, quien es el rostro nuevo para el diálogo de la fe judía: "allí le veréis" Mc 16, 7 (cfr. *cara a cara*, Dt 34, 10). Ese marco reconocible al final del relato termina de configurar la imagen del *aprendiz virtual* que está llamado a rehacer el camino de Jesús, a través de una *segunda lectura*.

3.6. La ironía de Jesús en los diálogos: el héroe en el umbral

Los **diálogos narrativos** del evangelio aparecen inscritos con frecuencia en un relato *dinámico* (sanaciones, exorcismos, diversas *dynameis*) [381]. Otras veces sirven para desplegar por sí solos una situación dramática. Berger clasifica como *Chrie und Apoftegma* [382] una amplia serie de *logia* [383] que Bultmann consideraba bajo distintos títulos: "apotegmas" sería la etiqueta más general en la literatura griega para describir "aquellos fragmentos cuyo punto principal son unas palabras de Jesús contenidas en un breve marco"[384]. Las "controversias" y los "diálogos didácticos" [385], por un lado, y los "apotegmas biográficos"[386], por otro, difícilmente pueden remontarse a una forma retórica originante. Sin embargo, tienen en común un claro dinamismo al servicio del *aprendiz virtual* que escucha el relato en su conjunto; un acto de habla o una acción comunicativa es problematizado por los interlocutores, lo cual deja paso a un intercambio de razones y pruebas, con ayuda de símbolos disponibles en el mundo de la vida común al narrador y a su audiencia. Dichos tópicos son profundamente reinterpretados por la situación y por la palabra del héroe.

En realidad, la diferencia establecida por Bultmann entre *controversias* y *diálogos "didácticos"* no se basaba en la forma (ambos comienzan por una

---

[381] De hecho, también hay controversias inscritas en escenas de curación (Mc 7, 24-30; 9, 14-29), incluso en un modelo de "paradigma" que sirve para ilustrar el kerigma y cuyo *Sitz im Leben* sería la predicación apostólica, según DIBELIUS: el relato de la sanación del paralítico (2, 1-12).

[382] Cfr. K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 80ss., §§ 25ss.

[383] Es casi imposible distinguir en la exégesis los términos *logos* y *logion* para referirse a los dichos de Jesús. Durante el s. XIX y buena parte del XX se utilizaba el término *logion/logia*, mientras que el hallazgo del evangelio de Tomás en la colección de Nag-Hammadi ha puesto en boga el término *logos/logoi*. Los *logia* fueron llamados así por la cita de EUSEBIO en su *Historia eclesiástica* para englobar los *debarim* (= *logion/logia*), hechos y dichos de Jesús, que Papías reunió en una colección exhaustiva, hoy perdida. Por el contrario, los *logoi* son los dichos reunidos en un supuesto documento *Q* con un aspecto similar al que tendría el evangelio de Tomás antes de ser interpolado y probablemente reducido por una comunidad sectaria. En el evangelio de Marcos, Jesús llama *logos* al acto comunicativo (enunciación y enunciado) de la mujer griega que le ha dado un nuevo sentido a la situación y a la historia en su conjunto (7, 29).

[384] BULTMANN, Historia de la tradición sinóptica, 71.

[385] Vid. la investigación de BULTMANN, ibid. 99ss. sobre los paralelismos en la estructura de las controversias y los "diálogos didácticos" de los evangelios –llamados convencionalmente "apotegmas"- con la literatura rabínica, para demostrar su origen en la comunidad palestinense. En realidad, los diálogos en muy distintas tradiciones comienzan de la misma forma, ya sean los *Diálogos de los muertos* en Egipto o las intervenciones de Sócrates en los textos platónicos. La hermenéutica de GADAMER y la teoría de la acción comunicativa de HABERMAS han puesto de manifiesto la transculturalidad de esa *forma* previa a cualquier retórica.

[386] BULTMANN, ibid. 87-97 incluye en esta microforma, además de los relatos de vocación (las llamadas Mc 1, 16-20; 2, 14; debería añadirse 8, 34s.), también 3, 20s.31-35, "los verdaderos parientes"; 10, 13-16 "Jesús bendice a los niños"; 11, 15-19, la expusión de los mercaderes; 12, 41-44 "La ofrenda de la viuda"; 14, 3-9 "La unción en Betania" y, como un "anexo", 7, 24-31, la mujer griega. Lo cierto es que, aun siendo narraciones, tienen una estructura dialógica y dejan lugar a la ironía de Jesús.

interpelación o por una pregunta) sino en los supuestos de Bultmann acerca del *Sitz im Leben* en que se fraguaron unos y otros: la polémica de la comunidad palestinense con grupos judíos (controversias) o la enseñanza intracomunitaria (diálogos didácticos). De hecho, también la mayoría de los así llamados *apotegmas biográficos* inician por "una petición o una pregunta (Mc 3, 20s.31-35; 13, 1-2 […]), por un comportamiento [que es puesto en cuestión] (Mc 6, 1-6; 10, 13-16; 11, 15-19; 12, 41-43; 14, 3-9 […]) y menos frecuentemente por la iniciativa propia de Jesús (Mc 1, 16-20; 2, 14)"[387], para concluir en unas palabras (*logos*) "que constituyen el punto principal". En casi todos esos casos, lo común es que la ironía de un personaje (y del narrador), con una intención esclarecedora, sirva para resolver el punto en cuestión.

Dibelius fue el primero en comparar las *controversias* con un género habitual de la retórica antigua para formar a los oradores (*progymnasmata*)[388], el cual sirvió a su vez de mínimo soporte para elaborar anecdotarios protagonizados por los filósofos cínicos: las *chrias* o χρείαι[389]. De acuerdo con Theissen[390], además de *personas concretas* (tanto los aprendices como los testigos de su sanación en comunidades portadoras de tradiciones locales: el ciego de Jericó, el endemoniado de Gerasa, etc.), en diálogo con Jesús, también aparecen destacadamente *grupos sociales* dentro del judaísmo de la época: letrados, en su mayoría; fariseos, herodianos, saduceos, ante quienes Jesús se pronuncia o toma posición. Lo cual no es propio de la forma retórica descrita por Quintiliano: una breve narración dialógica para el ejercicio de *la enunciación dentro del enunciado*, en estilo directo o indirecto.

Además, las *chrias* (gr. χρείαι) de la literatura cínica raras veces (aunque muy señaladas por la tradición filosófica) ponen en relación a sus personajes con interlocutores históricos (Platón, Alejandro Magno), a diferencia de los diálogos

---

[387] ibid. 114.

[388] Vid. nota supra en el cap. "Llamado a hacerse real", sobre QUINTILIANO y AELIO THEON de Alejandría. Los *progymnasmata* eran 14: fábula, narración, chria (práctica de la cita o la atribución de hechos y dichos) y proverbio (id., aunque sin referencia a una persona: una máxima anónima), refutación (de la narración), confirmación (id.), lugar común, encomio y vituperio, comparación (de los dos anteriores: encomio y vitup.), etopeya (monólogo dramático), descripción (de un tópico ante un auditorio concreto), tesis, tema o controversia (sobre una cuestión dudosa, a diferencia del lugar común), defensa o ataque.

[389] DIBELIUS, en la segunda edición de su estudio *La historia de las formas evangélicas* (1933), trata separadamente las llamadas *chria* (lat.) y las considera dentro del elenco de las formas narrativas de los evangelios, aunque opina –como BULTMANN- que son resultado de la actividad inventiva de los redactores, con el fin de dotar de un marco conjunto a los dichos y a los hechos en la secuencia de una historia de Jesús.

[390] De un modo distinto a K.BERGER, también GERD THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989), ha comparado los "Chrie und Apoftegma" de los evangelios con los *chrēia* de la literatura cínica.

socrático-platónicos, cuyos personajes son casi todos históricos, sino que se complacen en recrear una situación cómica[391]. En su mayoría, son anécdotas que encajan en el retrato de filósofos opuestos a la socialidad de la polis y a cualquier institución académica. Tal imagen sería más semejante al personaje de *Jeshu han-notsri* y sus secuaces en el *Talmud*: una pandilla de herejes (*minim*) que montan en burro el día de sábado o proponen paradojas grotescas[392].

En el relato de Marcos, la *ironía* de Jesús tiene un registro mucho más amplio[393]: le sirve para proponer un análisis crítico de la realidad social y una reconstrucción profética de la imagen de Dios. No puede ser reducida al marco de una forma retórica (chria), sino que aparece en la mayoría de los diálogos que Jesús sostiene con personas y grupos sociales de su entorno, tanto con sus oponentes como con los aprendices ("*chrias* y apotegmas"), al igual que en interacciones incluidas dentro de los *relatos dinámicos*.

Jesús responde irónicamente a los *hypokritái* que "honran con los labios" pero ponen su corazón lejos de Dios (Mc 7, 6): de tal manera, el redactor traduce Is 29, 13 al lenguaje teatral de la polis helenística. Marcos y/o las comunidades han inventado ese sentido traslaticio del término griego a partir del significado denotativo de "actor, intérprete de un papel (*hypokrisis*)". Son aquellos que cuestionan la autoridad de Jesús para enseñar al pueblo, con un empeño programático: Mc 2, 7.16.24; 3, 2.22; 11, 27ss.; 12, 13s.18s. Puesto que no pueden destruir su carisma, deciden matarlo (Mc 3, 6; 6, 16;

---

[391] Son conocidas las burlas de Diógenes (de Sínope) sobre Alejandro Magno: "Apártate, que me tapas el sol", DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, IV, 38 (cfr. otras: THEON DE ALEJANDRÍA, *Progymnasmata: Chrēia* 88-93) o sus discusiones con Platón.

[392] Cfr. el texto de *b. Aboda zara* 16b-17. Es una anécdota narrada por-sobre Rabí ELIÉCER (o ELEAZAR) BEN HIRCANO (aprox. 90 d.C.), y que tiene como trasfondo el encuentro entre grupos sociales muy distintos, el maestro ciudadano y los *ntsrim* (los judeocristianos): aldeanos, pobres y campesinos. Ambos tienen una perspectiva distinta sobre el Templo, y sobre la antigua vanidad del sumo sacerdote. El contraste puede parecer cínico; es profundamente crítico y consigue que el maestro "apruebe" al campesino sin más comentario. Para ELIÉCER es una enseñanza halákica; para "un tal Jacob", su interlocutor, una ocurrencia que se burla de la hipocresía: "Una vez salí de paseo por la calle superior del mercado de Séforis y me encontré con un [discípulo de Jeshu han-notsri y] Jacob, de Kjar Siknaya. Me dijo: Está escrito en nuestra Torá: No entregarás a la casa del Señor, tu Dios, paga de prostituta ni salario de prostituto (Dt 23, 18). ¿Se puede (mandar) hacer con ese dinero un *excusado* para el sumo sacerdote? [otra traducción posible: el lugar por donde pasa el sumo sacerdote el Yom-Kippur para entrar en el Santísimo]. No le contesté nada. Él me dijo: Así me enseñó [Jeshu han-notsri]; lo reunido como precio de prostitución, volverá a ser precio de prostitución (Miq 1, 7). Del lugar de inmundicia vino, al lugar de inmundicia volverá. Y el dicho me gustó" (b. Aboda zara 16b-17a; cfr. t. Chullin II, 24; Qohelet Rabba I, 1, 8). THEISSEN lo recoge como ejemplo de apotegma rabínico que pudiera tener relación con la tradición jesuana de la segunda mitad del s. I (apud *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, 138). J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt, 1978, en su análisis de la tradición (145-181), dice que la referencia a "Jeshu han-notsri" es secundaria; y que Jacob no es seguro que fuera judeocristiano, sino que en todo caso era considerado un "hereje" (*minim*).

[393] Cfr. STEPHEN H. SMITH, "Irony in Mark's Gospel", id., *A Lion with Wings*, 192-233.

11, 18; 12, 12; 14, 11-12). Incluso en los anuncios de la Pasión se advierte la ironía: el *Hijo del humano* (*huios tou anthrōpou*) es entregado a humanos (Mc 9, 31); el Mesías anunciado, a través de distintas figuras (*bar enash*, Hijo de Dios), como el liberador de Israel y de toda la creación, va a ser entregado por los jefes del pueblo –que detentan el uso de la Palabra y del Templo- a los dominadores extranjeros (Mc 10, 33)[394].

Como advierte Stephen Smith[395], Marcos no pone a prueba al lector por medio de una ironía difícil de interpretar, sino que juega con las convenciones del auditorio[396], para producir extrañamiento a los jefes y entusiasmo al pueblo. El personaje de Jesús se apoya en el horizonte común de la comedia popular[397], con el efecto de subvertir el

---

[394] La traición de Judas (14, 10ss.) no solo afecta a Jesús, sino a todo su movimiento: es una apuesta individual por los grupos de poder que le han perseguido.

[395] STEPHEN H. SMITH, "Irony in Mark's Gospel", 208ss.

[396] La llamada de diversos autores a situar las tradiciones de los hechos y los dichos de Jesús en el ámbito de la cultura oral deberían resolver la "aporía cínica" a que ha arrastrado un comparativismo demasiado simple, por no haber encontrado otro referente intertextual que las *chria* de la literatura griega y latina, cuyos protagonistas son los cínicos. En un contexto mucho más amplio, del que probablemente los autores de las chria también son deudores, es fácil advertir que los cuentos populares humorísticos tienen rasgos muy similares, vid. A. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "Hacia una poética del cuento folclórico", 387-388.

[397] Hasta ahora, los modelos antropológicos para comprender la cultura mediterránea se han centrado en la construcción de los valores sagrados desde el punto de vista de quienes ejercían el dominio por su medio: el patriarcalismo y el clientelismo, el honor y la vergüenza, los ritos de pureza litúrgica, las interdicciones al contacto entre etnias, castas y géneros. Sin embargo, apenas nos hemos fijado en la burla folklórica de tales códigos, que tanta angustia producían a quienes los sostenían y aún más a quienes los padecían. Vid. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, Alianza, 1983 (1972); JULIO CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid, Taurus, 1979; MIJAIL BAJTIN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986; *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabela*is, Madrid, Alianza, 1984.

No solo en la comedia clásica, sino también en los textos bíblicos encontramos bastantes ejemplos de un humor que no se confunde con lo dionisíaco de la tragedia, es decir, la inhumanidad de la masa contra un chivo expiatorio, ni con otras manifestaciones de la violencia sagrada. El libro de Jonás es un claro ejemplo: un relato que pretende *regenerar* a la persona por medio de la burla sobre un prejuicio asentado contra la misericordia entrañable de YHWH, cuando se abre de modo sublime a todos los humanos, a toda criatura viva, aunque sea el peor enemigo de Israel. La burla de Tamar contra Judá es realmente heroica: deja sin sentido la arbitrariedad del jefe tribal, quien no respeta los derechos de la mujer, aunque se arriesga a ser sancionada de la peor manera (Gén 38, 1-30). Podríamos enumerar otros muchos: el profeta Natán se burla del *celo* mostrado por el rey David con un cordero (2Sam 12, 1ss.), comparable al afecto de Jonás por su árbol de ricino (Jon 4, 5-11) y al desafecto de una autoridad religiosa contra los actos liberadores de Jesús (Mc 2, 7ss.; 2, 18ss.; 2, 23s.; 11, 28ss.), por lo cual es corregido sin daño. En sendos casos, el relato actúa sobre las expectativas de la audiencia, tanto como las del personaje, por medio del suspense, hasta que la acción se resuelve en comicidad.

Hay más precedentes para que nos animemos a descubrir en el evangelio los medios propios de la comedia popular: la lectura *simpática* de la tradición que hicieron los humanistas cristianos en pleno Renacimiento, desde Erasmo y Tomás Moro hasta Cervantes. Dicho de manera sintética, la aparente locura del pueblo es más cuerda que la supuesta cordura de los poderosos. ¿Se disfraza Dios de "loco" para sanarnos de una cordura trágica, como expone HARVEY COX, *Las fiestas de los locos*, Madrid, Taurus, 1972? La risa es un medio para la distensión del ánimo oprimido y angustiado a causa de una gravedad excesiva (ELDER OLSON, *Teoría de la comedia* (1968), en ibid. y BRUCE W. WARDROPPER, *La comedia española del Siglo de Oro*, Barcelona, Ariel, 1978, 13-179). Pero puede significar algo más, siempre que no la confundamos con un *fatalismo positivo*, es decir, con la frivolidad.

discurso del poderoso a través de una anti-*prosopopeya*. En lugar de representar el papel (*hypokrisis*) que le estaría reservado como maestro y director del pueblo, hace continuamente parábolas y establece metáforas con las aspiraciones populares y sus deseos utópicos. Durante las controversias, Jesús personifica las figuras del héroe folklórico en las tradiciones populares judías (el novio, el ungido fugitivo, el heredero oculto, etc.)[398], quien puede celebrar con la muchedumbre la fiesta del con-reinado de Dios en acto, por encima de aquellas convenciones que legitiman al poderoso inicuo sin hacer presente a Dios: el dominio del sábado (Mc 2-3), el control social por medio de las reglas de pureza (Mc 7), la extorsión religiosa (Mc 11) y la posesión de la tierra (Mc 12). No es un personaje carnavalesco en oposición a la Ley, sino *el héroe en el umbral* que afronta los riesgos por su obediencia filial a Dios.

En coherencia con esa veracidad característica, Jesús se deja abordar por la ironía de una mujer extranjera (Mc 7, 24ss.), como tendré oportunidad de analizar en la sección III. Esa narración peculiar es una mixtura entre el relato de sanación –la atención y la escucha que permite rehabilitar al enfermo-, el exorcismo –la autoridad que amonesta a un enajenado- y una controversia donde entra en juego la ironía. La mujer cumple su programa. Pero quien aprende por su medio es Jesús.

Si comparamos los interlocutores de los "relatos de controversia" que aparecen en los distintos evangelios (incluida la colección de Tomás, el EvTom), comprobamos una tendencia a atribuir cada vez en mayor medida a los *fariseos* las cuestiones más controvertidas, lo que culmina en la composición de un discurso en serie según el género de la diatriba (Lc 19; Mt 23, quizá Mc 7). Sin embargo, dentro del evangelio de Marcos (como en el EvTom)[399] son más frecuentes los ejemplos de controversia en el

---

Si nos fijamos en el género literario, además de la risa o del mecanismo cómico, la comedia más lograda no sería la que concluye en un "final doble", aunque tal fuera el gusto de ARISTÓTELES y de los atenienses, sino en una *salvación inesperada*, que deja sin valor la amenaza trágica, como el *paso* después de habernos horrorizado ante el mar Rojo, el cual concluye en el canto eufórico de Miriam (Éx 15). Los ejemplos citados (Tamar ante Judá, Natán ante David, Dios ante Jonás, Jesús ante los letrados) consisten en un acto redentor. Los evangelios representan esa esperanza transcultural, más allá de su encarcelamiento por la ficción en los límites de la fantasía, a través de la alegría pascual por la resurrección del Crucificado, con un realismo tan excesivo que solo podría ser histórico. En el final abierto de Marcos, la buena noticia no anula el contexto represivo que sigue provocando un miedo razonable en las mujeres a ser descubiertas (Mc 16, 1-8), pero provoca una distensión sin límites.

[398] El médico 2, 17; el novio, 2, 19s.; el Mesías fugitivo 2, 25; y pacífico 11, 1ss.; el misterioso Hijo del hombre 2, 10.28; el justo celoso de Dios frente a los corruptos 7, 6s.; 11, 15s.; 12, 38s.; el profeta frente al poder 11, 30s.; el heredero no reconocido 12, 6s.

[399] Vid. acerca del modelo de iniciación gnóstica en EvTom, un apartado específico en mi tesis doctoral (Segunda Parte, cap. 10.3.b). Algunos diálogos de controversia que Marcos, Mateo y Lucas ponen en boca de otros grupos sociales son atribuidos a los discípulos por EvTom: 6 (Mc 2, 18ss.); 43 (Mc 11, 27-33); 113 (Lc 17, 20-21).

grupo de los aprendices, como resultado de una incomprensión o de un malentendido, por su connivencia con el "judaísmo normativo" (en términos de E. P. Sanders, cfr. Mc 14, 4-5: "¿Para qué este despilfarro de perfume? [...] habérselo dado a los pobres") o con valores socialmente aceptados:

1) el honor y la vergüenza (Mc 5, 31: "¿Estás viendo que la gente te oprime y preguntas quién me ha tocado?");

2) la pretensión de relacionarse con el Maestro como clientes de un patrón o un cuerpo que vela por su seguridad, lo que Jesús rechaza enérgicamente (cfr. Mc 8, 32; 10, 13; 10, 35-40ss.).

La llamada de Jesús a superar el circuito simbólico del honor (masculino) y la vergüenza (femenina)[400] se produce precisamente cuando ha sido desafiado a *ajustarse*

---

[400] "El honor es identificado, de forma consistente, con valor o *bien* singular más importante en el mundo antiguo. La centralidad cultural del honor sirve, a su vez, para explicar mucho acerca de las interacciones de Jesús con sus antagonistas en las narraciones evangélicas. Específicamente, las cuestiones que, reiteradamente, los líderes judíos plantean a Jesús deben ser interpretadas como desafíos al honor de Jesús" JOSEPH H. HELLERMAN, "Challenging the authority of Jesus: Mark 11: 27-33 and mediterranean notions of honor and shame", *JETS*, 43, 2 (jun. 2000) 213-228 (213).

Sobre los conceptos de honor y vergüenza (*honor masculino y vergüenza femenina*) o de clientelismo y patronazgo en la cultura mediterránea, vid. BRUCE J. MALINA, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 45-83; H. MOXNES, "Honor and Shame" en R. L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrikson, 1996, 20-40; JEROME H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Westminster/John Knox, 1998; S. GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", cit., quienes se basan en los estudios de campo sobre culturas tradicionales contemporáneas (pastores griegos y beduinos, campesinos andaluces, chipriotas y argelinos) a cargo de JULIAN PITT-RIVERS o PIERRE BORDIEU, cfr. JEAN G. PERISTIANY (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966. Desde entonces, algunos de estos investigadores se han desvinculado de una hipótesis "panmediterránea" transhistórica. Por ejemplo, BOURDIEU ha desarrollado una sociología del *gusto* (*La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 <1979>) basada en el análisis del *habitus* (la posición social que nos configura incluso el cuerpo), así como de las relaciones sociales (*le monde*, en francés) y los saberes/competencias como formas de capital acumulable por las élites: el capital *social* y el capital *cultural*. El circuito simbólico del "honor", así como las redes clientelares y los patronazgos, no son propios de las culturas mediterráneas, sino que se producen en todas las sociedades donde la desigualdad, el patriarcado y la jerarquización social están muy acentuados. Son detectables tanto en el teatro de Calderón como en *À la recherche du temps perdu* de Proust.

De todas maneras, es oportuno explicar algunos aspectos de los evangelios con ayuda de estas categorías "emic", en la medida que sean explícitas y no impongan un cinturón de castidad al *mundo de la vida* alternativo que proponen los textos. Cabe tomar en cuenta la apelación a la prudencia hecha por F. G. DOWNING, "*Honor* among Exegetes" *CBQ* 61 (1999), 53-73: "el *respeto* ('honor y vergüenza') es un asunto del cual tenemos que ser conscientes, pero el hecho de que sea el único dominante, *pivotal*, central (the *core*), en cualquier tiempo y lugar, es algo que hay que mostrar" y analizar en cada caso, id. 55, por ejemplo, en el lenguaje de Mc 6, 4; 8, 34ss. De otro modo, su lectura extensiva produciría un efecto muy conservador: reprimir los valores que promueven los evangelios y reducirlos al contexto, como un espejo.

A pesar de su finura, el análisis citado de HELLERMAN es un ejemplo de la tendencia en una parte de la exégesis a reducir el sentido de los textos a una representación de categorías previamente establecidas: ni el circuito del honor, ni las reglas y ritos de pureza/contaminación, ni los modelos etnoculturales sobre el cuidado de la salud pueden acaparar nuestra interpretación del mundo narrado en los evangelios, aunque cada uno se aplique a unidades específicas donde sea pertinente (vid. la tesis de ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, cit.), y la combinación de todos ellos sea útil para abordar el conjunto del texto.

a los patrones sociales por Pedro en virtud de su rol mesiánico: "Porque quien se avergüence de mí en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él…" Mc 8, 38. Con independencia de que este dicho sea histórico, parcialmente, o sea fruto de una redacción pospascual ("…cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles"), de cualquier modo, lo que podría motivar la vergüenza sería la debilidad expresa de Jesús: su opción por la no violencia frente a la amenaza anunciada (Mc 8, 31).

Las escenas posteriores obligan a los aprendices a un *tour de force* con su sentido de la virilidad: la predicación y la práctica del servicio apropiado a las castas inferiores y a las mujeres (Mc 9, 35; 10, 35-45); la solicitud de acoger a los pequeños y vulnerables sin escándalo y manifestarles amor (Mc 9, 36-37.42s.; 10, 13-16); la expresión orante y clamante al *Abbá* durante su agonía (Mc 14, 32-42). Tales actitudes encajan en la intimidad del mundo doméstico y en las relaciones de *interdependencia* propias de una sociedad tradicional, pero habían sido ocultadas por la fachada que representa a los dominadores.

Las trasgresiones al circuito simbólico del honor y la vergüenza por parte de las mujeres, que lo padecen, pero también por los hombres que odian sus propios roles (Mc 8, 34-38), no suponen una novedad absoluta, sino que están presentes en las culturas mediterráneas (y otras rígidamente patriarcales) como un *mundo de la vida alternativo*. De esa cultura paródica y sentimental se alimenta el héroe del relato marcano, visiblemente, durante su aprendizaje[401]. El contacto de Jesús con los socialmente

---

El debate entre las autoridades del Templo y Jesús significa algo –mucho- más que un "desafío al honor" en un duelo que exige *réplica*. De hecho, Jesús ironiza sobre el problema de autoridad que le plantean los jefes –ellos sí- como un desafío: ¿de qué modo ha *adquirido* su autoridad (honor, sabiduría, capacidad), o cómo le está *adscrita*: por nacimiento, por elección divina? (Mc 11, 28) Sería absurdo reducir la cuestión al prestigio público, sin atender a los motivos. Jesús pone en evidencia el trasfondo: la razón por que se niegan a tratar la reforma del orden del Templo es la misma por la que rechazaron la llamada de Juan a la conversión. Ha problematizado la tradición que daba solidez al estatus social, económico y político de quienes lo dirigen con el sustento del imperio que los elige. La profecía posterior de Jesús (Mc 13) se funda en la experiencia histórica del patrocinio seléucida, según Dn 8, 13, etc.: ese imperio protector terminará por apoderarse de todo el espacio sagrado.

[401] La antropóloga LILA ABU-LUGHOD, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California. 1999, "muestra cómo una forma poética acatada culturalmente puede capacitar la crítica y maniobrar dentro de una sociedad que define la moralidad en términos de la adherencia a principios de honor y modestia. Awlad 'Ali recita ghinnawas, una forma de poesía oral tradicional caracterizada por el uso creativo de frases formularias y un conjunto de temas y metáforas comunes, durante las conversaciones; dichas ghinnawas presentan a menudo una actitud mental que difiere fuertemente de aquellas aceptadas por la conversación mundana y el discurso público. En una sociedad donde el *honor* es asociado con independencia, autonomía y una resignación estoica a la dureza, mientras que la *modestia* o la *vergüenza* se asocia con el enmascaramiento de la sexualidad propia y las ternuras románticas, las ghinnawas presentan un mundo de sentimientos, cariño y vulnerabilidad"

infamados sorprende tanto al propio protagonista como al *aprendiz virtual* (la audiencia del relato), por las capacidades que dichos interlocutores muestran y la libertad que demuestran, mucho más allá del marco establecido por el elogio retórico al honor de un señor/Señor, en el papel (*hypokrisis*) de un *patrón* (cfr. la burla subyacente a Mc 7, 27).

Esto no quiere decir que las *cuestiones disputadas* en Marcos, las cuales caracterizan con toda claridad a miembros de grupos sociales: los letrados (*¿fariseos*?), *herodianos o saduceos*, sean menos *originarias* que las correcciones pedagógicas. Podemos comprobar en la lista de dichos sobre el discipulado en el Ev Tom[402], que la comunidad gnóstica se ha abstraido –y abstrae los dichos- del contexto social en que discurre la vida de Jesús. De tal manera, era difícil que los aprendices salieran del marco virtual del relato, para "volver a Galilea", al seno del movimiento social motivado por Jesús y a la historia de su vida en tal contexto. En un sentido diverso, a los redactores de los evangelios mateano y lucano les interesó más la disputa extracomunitaria, con oponentes externos (a la que agregan materiales extraídos de una fuente o documento *Q*) que el aprendizaje, probablemente a causa de las polémicas con los judíos contemporáneos de sus comunidades. No representaron en primer plano, como sí hicieron Marcos y Juan, una historia problemática del seguimiento de Jesús, que sirviera a la *metanoia* y a la formación de las propias iglesias.

El evangelio de Marcos, de otro modo que el evangelio de Juan (a pesar de la dureza que adquieren, centralmente, los debates teológicos en el Templo con "los judíos"), hacen presente de forma intensa y frecuente el diálogo de Jesús con los aprendices. Su intención es abrirnos al servicio pleno de amor (Mc 9, 35 – 10, 45; Jn 13), en misión hacia los considerados *impíos* por el judaísmo normativo (Mc 2, 13ss.; 7, 24ss.; 8, 14ss.; Jn 3, 17; 4, 1ss.; 17, 20-21; cfr. 8, 3s.), aunque produzca, en

---

AMANDA WEIDMAN, "Beyond Honor and Shame: Performing Gender in the Mediterranean", *Anthropological Quarterly*, 76, 3 (verano 2003), 519-530.

[402] Ev Tom 6 (cfr. Mc 2, 18s.); 12 (cfr. Mc 9, 33ss.); 13 (cfr. Mc 8, 27-30); 18 (cfr. Mc 13, 1ss.); 19 ("[…] Si os convertís en discípulos míos y atendéis a mis dichos, estas piedras se pondrán a vuestro servicio […]"); 20 (Mc 4, 30-32); 21 (cfr. Lc 12, 39-40 Q; Mc 3, 27); 22 ("Jesús vio unas criaturas que estaban siendo amamantadas y dijo a sus discípulos: Estas criaturas a las que están dando el pecho se parecen a quienes entran en el Reino", cfr. Clemente, *Stromata*, 3, 13); 24 (cfr. Lc 11, 34-35 Q); 37 ("Sus discípulos dijeron: ¿Cuándo te nos vas a manifestar y cuándo te vamos a ver? Dijo Jesús: Cuando perdáis (el sentido de) la vergüenza y —cogiendo vuestros vestidos— los pongáis bajo los talones como niños pequeños y los pisoteéis, entonces [veréis] al Hijo del Viviente y no tendréis miedo" = POxy 655); 43 (cfr. Mc 11, 27-33); 51 (cfr. Mc 12, 18-26); 52 ("Sus discípulos le dijeron: 24 profetas alzaron su voz en Israel y todos hablaron de tí. El les dijo: Habéis dejado a un lado al Viviente (que está) ante vosotros ¡y habláis de los muertos!"); 53 ("Sus discípulos le dijeron: ¿Es de alguna utilidad la circuncisión o no? Y él les dijo: Si para algo valiera, ya les engendraría su padre circuncisos en el seno de sus madres; sin embargo, la verdadera circuncisión en espíritu ha sido de gran utilidad"); 72 (Lc 12, 13-14); 99 (Mc 3, 31-35); 101 (cfr. Lc 14, 26 Q); 113 (cfr. Lc 17, 20-21).

consecuencia, un rechazo violento por parte de los jefes de la nación y del imperio (Mc 8, 31.34-38; 9, 31ss.; 10, 31-45: Jn 12, 30-31). Tanto Marcos como Juan, con distintas entonaciones, recogen un proceso de discernimiento compartido por la muchedumbre, a través de una liturgia pública y de un diálogo tenso con los grupos más implicados (principales sacerdotes o gobernantes [*arquiéreis, arcontes*], "judíos" o "letrados (de los) fariseos") en el orden del poder local y en la economía del Templo, el cual concluye con la adhesión multitudinaria a Jesús como enviado del Padre (Mc 11-12; Jn 12, 19). Sin reconocer la plausibilidad histórica de esa adhesión, tampoco entenderíamos la reacción violenta de los poderosos contra ese humano que ha reunido a Israel (Mc 11, 18; 12, 12; Jn 11, 47-50; 12, 19) para renovar la Alianza sobre un fundamento nuevo y redimir a los oprimidos por los malos pastores, los ladrones y los falsos mesías; o esos que actúan como legitimadores (*hypokriseis*), más o menos conscientes, del dominio sobre este mundo (*arkhon tou kosmou toutou*)[403].

[403] Mc 3, 1-6.22-30; 7, 1ss.; 8, 15s.; 11, 15-18; 12, 1-12.38-40; 13, 5-6.21-23, etc.; Jn 8, 31-39; 9, 40; 10, 1-18; 12, 23-33.34-36.37-43.44-50.

3.7. El macrotexto: un relato dialógico

Los diversos modelos de *Neorretórica* como ciencia del discurso han ayudado a que situemos los textos narrativos en su contexto, para comprender cómo están construidos, en virtud de su función comunicativa[404]. Pero el estudio de la construcción del texto global o *macrotexto* no debería confundirse con una "retórica de las figuras", la cual dominó el panorama del estudio teórico-literario durante muchos siglos; ni tampoco limitarse a repetir el elenco histórico de normas que nos ofrecen los tratados de retórica clásica, por cuanto su ámbito de influencia estaba marcado socialmente: la educación formal de una élite de letrados en las ciudades romano-helenísticas.

Ya hemos comprobado que *las tradiciones orales* sobre las que se funda en mayor medida el primer evangelio, las cuales proporcionan la mayoría de los *tópicos parciales* del texto: las llamadas, los encuentros, el relato de la Pasión, la secuencia de la Resurrección; así como *el relato elaborado por Marcos* para ser actuado ante la asamblea (el *macrotexto* y sus tópicos globales), tienen como trasfondo la cultura oral. Como dije en capítulos anteriores, el relato de Marcos no sirve tanto para *oralizar* una ideología de clase elevada, como para difundir en otros medios, por medio de la escritura, la memoria colectiva de la red de asambleas judeocristianas, a la vez que para construir una *historia oral*, con un sentido crítico hacia dentro (las nacientes estructuras de las iglesias) y hacia fuera (los poderes políticos y religiosos). Ahora bien, habría que reconocer la vitalidad de las tradiciones narrativas de Israel, previamente escritas, en la cultura popular del judaísmo galileo durante el s. I, en vez de recurrir a un sustrato de arquetipos fantásticos para nutrir el texto.

Algo más relevantes para el redactor o redactores del primer evangelio que las biografías retóricas debieron de ser los precedentes ofrecidos por la narración bíblica: la historia de José, la "vida de Moisés", la ascensión de David al trono, el ciclo de Elías y de Eliseo, el sufrimiento de Job, la corrección a Jonás. Esas *historias sagradas* tienen parangón –tanto en su estructura tópica como en sus actantes- con los relatos maravillosos y con una simbología universal. Pero nos importa mucho más reconocer que el evangelio de Marcos se sitúa en la tradición de las *vidas narradas* por Israel; y en intersección, también, con las tragedias griegas, con el drama ritual oriental (los ciclos

[404] Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO, *Del formalismo a la Neorretórica*, cit.; GRUPO μ, *Retórica general*, Barcelona, Paidós, 1987; CHARLES PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva Retórica*, Madrid, Gredos, 1994.

de renovación mítica: Tamuz-Adonis, Osiris) o con la apología de Sócrates, aunque resulte mucho más difícil demostrarlo[405].

No puede sorprender, después de dos mil años interpretando los evangelios, que el relato haga visible una conciencia intertextual del héroe acerca de tales precedentes: la expectación del pueblo y la vocación de Jesús se fundan en esas *historias sagradas* sobre mesías y profetas. Sin embargo, hasta hace unas décadas apenas nos habíamos detenido en la novedad propuesta por Jesús, y reconstruida por el autor del texto, cuando recoge y sitúa los actos de habla del héroe en su contexto social. Las memorias sobre Jesús coinciden en reconocer su *carisma para el diálogo*, mientras que la trama de Marcos pone de manifiesto la secuencia interna de tales llamadas y encuentros.

La teoría de la acción comunicativa[406] nos da pie a entender una alternancia lógica en el relato, entre las acciones simbólicas de Jesús y sus explicaciones ingeniosas o irónicas, cuando aquellas son problematizadas tanto por sus oponentes como por quienes están con él: así se han estructurado los diálogos de controversia desde el primer episodio en la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1, 23-25; 2, 16 - 2, 27; 3, 20 - 3, 35; 7, 1 – 7, 16). Son visibles los cortocircuitos denunciados por Mc 3, 6 (la insidia de los letrados fariseos y herodianos en la sinagoga) y, sobre todo, por Mc 11, 27-33 (los planes de los sumos sacerdotes contra Jesús), una vez que había desaparecido cualquier rastro de buena voluntad (orientada al entendimiento) en sus oponentes[407] y solo deseaban matarlo. Pero también responden a la misma racionalidad comunicativa los diálogos cruciales con los aprendices y la muchedumbre (Mc 4, 10 – 4, 20ss.; 7, 17 – 7, 23; 8, 31ss.; 9, 9ss.; 9, 31ss.; 10, 23 – 10, 27; 10, 42ss.; 13, 2ss.). Jesús no era un personaje enigmático, al estilo de la gnosis o los misterios antiguos; según el relato de Marcos, quiere que todo "salga a la luz" Mc 4, 22.

La tendencia a hacer una catálisis de las formas para extraer tipos catalogables de base retórica, como ha hecho Klaus Berger, obligaría a separar las *sentencias*

---

[405] Cfr. p.ej. un estudio reciente que ya no se empeña en convertir el evangelio en una imitación de los mitos orientales, sino que señala las coincidencias en el mundo de la vida común, concretamente, la simbolización de Cristo como Señor del mundo, más allá de la cosmología helenista, MICHAEL PATELLA, *Lord of the Cosmos: Mithras, Paul, and the Gospel of Mark*, Nueva York, T&T Clark, 2006. Tal imaginario, a través de la literatura intertestamentaria, pudo condicionar la perspectiva interna de los aprendices (y de Pablo) acerca de la persona de Jesús, sobre todo en los llamados "milagros de naturaleza",

[406] Vid. supra, el cap. II.2: "La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo".

[407] Vid. el análisis de MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", 138-148, que contempla el ritmo narrativo, el espacio (sinagoga en Galilea – Templo en Jerusalén) y la temática de la oposición a Jesús por parte de 1) letrados; 2) letrados y fariseos; 3) fariseos; 4) fariseos y herodianos (cfr. tabla, ibid. 144, sobre la tesis de MULHOLLAND), así como 5) sacerdotes, letrados y ancianos (+ saduceos).

(*Formgeschichte des Neuen Testaments* §§ 19-22) respecto de los *chria-apotegmas*, los apotegmas respecto de las *argumentaciones* (§§ 30-33), y las *chria* (como "géneros mayores" o compuestos, *Sammelgattungen* §§ 7-35) respecto de los *diálogos* (§ 71), como si éstos fueran únicamente una figura retórica del género epideíctico o laudatorio.

Por el contrario, lo común en el evangelio de Marcos es que los actos de habla aislados (las sentencias/proverbios, los oráculos, incluso el conjunto del *discurso apocalíptico*, Mc 13) y las argumentaciones (Mc 2, 17.19-22.25-28; 3, 23-29; 7, 18-23; 12, 15-17), sean implementados en un tipo de texto más englobante, es decir, *narración* o *diálogo*:

1) las narraciones menores: el narrador se dirige directamente al lector para hacerle participar del *diálogo interior* de Jesús en relación con los *protagonistas secundarios*. Hay que subrayar los *actos de aceptación* del otro (Mc 2, 5.17; 3, 35; 5, 34; 7, 29; 9, 37.41; 10, 14; 12, 34; 14, 6-9; cfr. la apertura de oídos y ojos Mc 7, 34; 8, 15)

2) el "habla en parábolas": Jesús enseña a la muchedumbre;

3) los diálogos/chrias: Jesús ironiza con oponentes y aprendices (p.ej.: hace ironía sobre la destrucción probable del Templo monumental por el imperio en Mc 13, 2s.)

4) un diálogo místico con el *Abbá*, que pone en tensión todo el relato (desde Mc 1, 9-11) hacia su *éxodo* a Galilea: la resurrección (Mc 16, 1-8).

No se encuentran "dichos" exentos, como ocurre en el evangelio de Lucas o todavía más en la colección de Tomás; no funcionan como unidades de sentido completo, sino que están insertos en la forma global de un *relato dialógico*. El discurso del narrador introduce una secuencia de unidades menores –narraciones, parábolas, diálogos-, que incluyen a su vez una diversidad de formas y estilos: llamadas, promesas/oráculos, ironías. De tal manera, Marcos produce un doble efecto de sentido: la pluralidad de perspectivas sobre una misma escena otorga profundidad al mundo narrado; y el contraste entre las voces referidas en el discurso –aquello que la teoría de la novela llama *dialogismo*- descubre un amplio horizonte social[408].

[408] Aunque el dialogismo es característico de la novela moderna, no había sido estudiado suficientemente hasta MIJAIL BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982 (1979); TZVETAN TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique, suivi de écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981; MICHAEL HOLQUIST, *Dialogism. Bakhtin and his World*, Nueva York, Routledge, 1994; JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Del mito al diálogo: La teoría de la novela de Mijail Bajtin*, Alicante, Facultad de Filosofía y Letras, 1989 (tesis de licenciatura). La *comprensión activa* de la voz de los otros deja huellas en el propio enunciado: la réplica incorpora lo dicho y, al mismo tiempo, la enunciación del interlocutor, para evaluarla y contrastarla con la propia voz o con otras voces. Tal apropiación de la alteridad sin anularla en mi propio discurso puede hacerse audible en la entonación o visible en el lenguaje escrito: la intertextualidad con otros textos que son citados implícitamente. En el NT hay muchas huellas de su

No considero que Marcos sea un *relativista avant la lettre*, sino que contempla al héroe en proceso de crecimiento a través de la densidad social e histórica, tal como se puede hacer sensible en las formas del lenguaje. En gran medida, fue obligado a hacerlo por la memoria para representar a la persona de Jesús, quien hizo voltear el recipiente de las posiciones sociales y las castas: puso en primer lugar a los últimos y tuvo que sufrir el odio mortal de los primeros, que no querían asumir los roles despreciados.

---

réplica activa al Primer Testamento y a los discursos sociales de la polis o del imperio: las voces que proclaman *Kyrios, kyriotēs, Sōter, evaggelion, dynamis, ekklēsía, laos, leitourgia, politeia, basileia,* etc. son nuevamente valoradas.

Todas las formas de dialogización aparecen en el relato de Marcos con enorme frecuencia, así como en el evangelio de Juan, a pesar de sus diferencias de estilo. En un plano intertextual –más allá del enunciado-, Marcos ha reelaborado el camino del Éxodo para mostrarnos en la persona de Jesús una forma de divinidad que enseña sin animadversión y se preocupa de las necesidades de su pueblo: acoge a los pecadores, sana a los enfermos, reúne a la muchedumbre en torno a la mesa de la solidaridad (el "maná"), asume los roles de los que todavía sirven "en Egipto" (jornaleros, esclavos y mujeres), para redimirlos de manera eficaz por una nueva distribución social del trabajo. En la última Sección del presente estudio comprobaré el alcance de ese efecto estético.

4. Las formas de pasar (en) el tiempo

4.1. El camino, un cronotopo

Uno de los conceptos más fecundos de entre los propuestos por la teoría de la novela explica la correlación simbólica entre el espacio-tiempo construido por la narración y por la sociedad en una situación histórica determinada: el *cronotopo* [409]. La mayor parte de las novelas (y todavía más sus precedentes antiguos y medievales) representan un universo estático habitado por héroes que tienen una identidad prefijada. Pasan por los sucesos –incluso por una sucesión vertiginosa de aventuras- sin que realmente les pase nada.

Marcos no ha construido una novela, sino un relato aparentemente muy sencillo, que exige, sin embargo, una segunda lectura mucho más detenida. Podemos entenderlo de otra manera: una actuación oral que saca a la luz los recursos del texto para *comprometer* la atención de la comunidad, de acuerdo con las tradiciones de donde provienen las unidades que lo integran, es sucedida –a cuenta del propio texto- por una interpretación activa de parte de los oyentes que desean *aprender con Jesús*: un *interpretante* capaz de construir su propia novela a lo largo de la vida. "El que re-conozca (el lector diferido, a diferencia de la primera audiencia), que entienda ὁ ἀναγινώσκων νοείτω" Mc 13, 14. "¿Aún no entendéis?" Mc 8, 17-21.

El *cronotopo* narrativo del camino propone a los lectores una comprensión dinámica del seguimiento de Jesús. De por sí, el camino en el imaginario de las religiones constituye un espacio sagrado que la antropología social del NT califica de "fluido" (*fluxed*), a diferencia de los lugares "fijos" (*fixed*): por antonomasia, el templo.

> Igual que las personas tienen sus estátus por adscripción y en ellos perduran indefinidamente, lo mismo ocurre con los lugares. La topografía de los espacios principales donde las gentes de este esquema mental (*script*) viven sus vidas es más bien permanente. Un espacio-palacio, un espacio-templo y un caserío se perpetúan en el mismo sitio y en la misma familia durante generaciones[410].

---

[409] Vid. MIJAIL BAJTIN, "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica" en id. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, 237-409.

[410] B. J. MALINA, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta, John Knox, 1986, 31.

Así pues, la organización del imaginario espacial por medio de las categorías de lo sagrado representa estructuras, relaciones y posiciones sociales: una posición estática en el sistema del templo o una sociedad en proceso de cambio. Sin embargo, es necesario comprender la construcción del símbolo, en su dimensión espacio-temporal, para advertir en qué medida nos está hablando de la historia como un proceso abierto; o de un universo cerrado en el cual el movimiento recorre (la apocalíptica) / repite (el mito del eterno retorno) un ciclo fatal. Solo de tal manera podremos discernir, además, si un símbolo producido en una cultura determinada no ha agotado sus posibilidades de mediación con Dios-a: si nos orienta en medio de nuestra crisis histórica o nos condena a la degradación.

4.2. Caminos en diálogo

Según Bajtin, el cronotopo del camino es apropiado para la "novela costumbrista de aventuras", ejemplificada en Apuleyo y Petronio. Ambos novelistas presentan una "crisis de identidad del héroe", que culmina en una otra identidad purificada, sin solución de continuidad. Las hagiografías cristianas, a partir del s. II d.C., hicieron uso de la misma metáfora espacio-temporal, desde la situación del pecador –o del *ignorante* que no ha comprendido perfectamente el mensaje, como insisten los escritos gnósticos de Nag-Hammadi- a la del santo o del iniciado. Un ejemplo notable son las *Confesiones* de Agustín; pero antes podemos encontrarlo en el relato de la conversión de Pablo según Lucas, presentado de diversas formas en un mismo texto: los Hechos de los Apóstoles; entre muchos otros, los *Hechos de Pablo y Tecla*[411], que se centran en las peripecias de esta última, o los *Hechos de Pedro y de los Doce apóstoles*[412], donde se narra en forma de alegoría, durante un viaje, el encuentro de Pedro y los Doce en la ciudad con un vendedor de perlas –por referencia a la parábola mateana del reino-, quien luego revela ser Jesús.

---

[411] En realidad, esta novela dentro de la novela –un procedimiento habitual del género: cfr. la *Odisea* o *El manuscrito encontrado en Zaragoza*- es un largo capítulo de un texto más amplio que narra los Hechos de Pablo (*HchPl*) en Éfeso y en Filipos, el cual fue tomado del Papiro de Hamburgo (griego del s. IV). La protagonista de los *HchPlTe* abandona la casa paterna, rechaza un matrimonio prefijado y renuncia a su estatus social para dedicarse, primero, al apostolado y luego a la oración.

[412] Vid. ANTONIO PIÑERO (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi*, II. *Evangelios, Hechos, Cartas*, Madrid, Trotta, 1999. "Litargoel" («piedra liviana (que brilla como los ojos de) una gacela».), el supuesto mercader, recorre la ciudad anunciando unas perlas que no interesan a los ricos, sino a los pobres, a quienes invita para que vivan con él en una ciudad a la que llama "Inhabitación". Al final se desviste de sus ropajes y amonesta a los Doce para que no den preferencia en sus iglesias a los ricos.

Sin embargo, el símbolo del *camino* en el evangelio de Marcos tiene un triple valor: hay al menos tres cronotopos que *dialogan* en el relato. Según hemos comprobado, la mentalidad y la socialización de los aprendices que acompañan al Maestro apenas varía durante el desarrollo de la historia. Solo parece cambiar bruscamente, como en el paradigma antiguo: de un estado de impureza en la sociedad tradicional a un estado de perfección refrendado por la nueva comunidad. Pero ese cambio estático –valga la paradoja- todavía no se hacía cargo del proceso histórico que lo ha hecho posible, sino como una suerte de predestinación: "estaba escrito"[413].

Marcos lo ha puesto en cuestión de un modo muy sencillo. Nos ha mostrado la crisis en proceso desde la designación de los Doce hasta su huida, aunque solo parezca tener efecto al final: su dificultad en comprender la parábola (Mc 4, 10 y el símbolo de la semilla en *todas las parábolas* πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε 4, 13)[414], la desconfianza admirativa hacia Jesús en las escenas *sublimes* del mar (Mc 4, 41; 6, 51), la visión posterior del héroe como un *would-be-king* desde la perspectiva de Pedro (Mc 8, 29.32), Santiago y Juan (Mc 10, 37 s.). Sin embargo, el relato no acaba en otro cambio de estado. Prescribe una solución distinta a la esperada por la mayoría de los lectores: la vuelta a Galilea para rehacer el camino de seguimiento. Hoy se suele admitir que Marcos ha elidido voluntariamente el relato de la aparición de Jesús resucitado a los apóstoles –o a Santiago, hermano del Señor, en Pablo (1Cor 15) y en textos

[413] En Marcos es más frecuente –como en las cartas paulinas Rm 1, 17, etc.- una interpretación de la actualidad del reino de Dios por comparación con el sentido de las Escrituras: καθὼς γέγραπται Mc 1, 2; 9, 13; 14, 21. Esa forma de cumplimiento escatológico *por el sentido* se diferencia del fatalismo apocalíptico que supone una predestinación de los hechos, del bien y del mal, los justos y los impíos. La única ocasión en que se establece un nexo causal (ὅτι γέγραπται Mc 14, 27) debería leerse al modo en que también aparece ocasionalmente en Gál 3, 13: no se refiere a Dios como agente o causa siniestra en el enunciado, sino que establece una causalidad en la enunciación: "por denunciar esto se escribió".
En correspondencia con esta nueva mentalidad –diferente también de una corriente ideológica muy poderosa en la redacción del Primer Testamento: la Historia Deuteronomista, a su vez influida por el trauma del destierro en la psicología de Jeremías o de Ezequiel- podemos comprender en sus términos la "necesidad" de que habla el δεῖ lucano (Lc 17, 25). Toma pie en la *inevitabilidad* de la destrucción profetizada por Marcos sobre Jerusalén (Mc 13, 7), a causa de quienes dominan tiránicamente el destino de los pueblos, no por el supuesto de una predestinación divina del mal. Sin embargo, cuando es puesto en boca de Jesús para significar la interpretación cristiana de las Escrituras sobre el Mesías sufriente (Lc 22, 37; 24, 26.44), hace las veces de καθὼς γέγραπται: se cumple el sentido de las profecías que denuncian el dominio de la injusticia sobre Israel y anuncian su derrota por el Mesías, más allá de toda violencia. Jesús también considera necesario, como fruto de su autodeterminación, "estar en la casa del Padre" Lc 2, 49 o atribuye al padre misericordioso de la parábola la autoexigencia del amor, para explicar su acogida festiva al hijo que ha vuelto a la vida (1Lc 5, 32).
[414] Al menos todas las parábolas que Marcos selecciona o toma de una colección común por el mismo tema.

extracanónicos-, el cual aparece en los demás evangelios[415]. La explicación que ofrecezco aquí me parece la más coherente: Marcos no quiere ofrecer un relato de conversión momentánea, sino que pide al "aprendiz virtual" que rehaga el camino de Jesús desde el principio.

La escena del aprendiz rico que demanda instrucción para "entrar en la vida eterna" (Mc 10, 17-22) representa otro cronotopo antiguo: "el camino de la vida del que busca el verdadero conocimiento", al estilo de la *Apología* platónico-socrática. Pero no ofrece respuesta a la llamada de Jesús a un seguimiento que traspasa las fronteras sociales para reconocer el reinado de Dios entre la muchedumbre. Buena parte de la teología o de la filosofía, antigua y moderna, se ha configurado según ese modelo en el marco de una sociedad estamental, que da lugar nuevamente a una casta superpuesta al "pueblo de la tierra"[416], y aun se sirve de las mujeres y de los más pobres (*ptokhoí*) para dar mayor impresión de *profundidad*. La χρεία –un diálogo breve y chispeante que concluye en un apotegma- situada en Jerusalén (Mc 12, 13-17), donde sus oponentes reconocen en Jesús a un maestro del "camino de Dios", parece representar ese cronotopo. Pero lo trastorna enteramente: lo que Jesús pide es la libertad de la persona, con independencia de las máscaras de honor con que le adulan y de los tributos que sostienen los imperios. "Devolved al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios".

Por fin, el camino de Jesús representa la acogida de Dios hacia lo diferente en un proceso histórico de crecimiento que representan las *parábolas*. Su humanidad es capaz de cambiar para hacer suyas las *semillas* divinas –como describen simbólicamente Mc 4, 5-9.26-29.30-32-, las cuales ha descubierto y se manifiestan en el relato gracias a la alteridad de sus interlocutores. Jesús nos enseña a aprender en un movimiento continuo desde la germinación al fruto maduro: para representar su propio aprendizaje haría falta combinar el símbolo espacio-temporal del camino, con los símbolos históricos de la semilla y el crecimiento.

---

[415] Un comentario reciente defiende lo contrario: "la respuesta natural al v. 8 es, seguramente, asumir que ese anti-climax, perjudicial para la apologética, *no podía* ser el final (that this apologetically damaging anti-climax *cannot* be the end)" FRANCE, *The Gospel of Mark*, 683-684. Según FRANCE, la expectación creada por el texto (Mc 14, 27; 16, 7) debía resolverse con un encuentro en Galilea.

[416] Vid. acerca del pueblo de la tierra, situado por la ideología de la casta dominadora en los "reinos inferiores", la investigación contenida en mi libro *Memoria y esperanza*, cit., parte V "La memoria sobre los malditos": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

A lo largo del relato, Jesús diseña un nuevo cronotopo interior y exterior *abriendo camino* con los aprendices (Mc 2, 24). Cruza las fronteras simbólicas de su sociedad y de su tiempo:

de afuera hacia adentro (la llamada y la acogida en su compañía Mc 1, 16 ss.),
de adentro hacia fuera (la orden o el acto de salir en varias situaciones Mc 1, 38; 14, 42a; hacia la orilla del mar 2, 13; 3, 7; a territorio extranjero 7, 24ss.; 8, 27a; de nuevo por Galilea y Judea, para culminar un ciclo 9, 30; 10, 1),
de uno a otro lado del mar (entre las orillas judía y no judía Mc 4, 35; 8, 22s.; cfr. 6, 45),
de abajo hacia arriba (la elección de los Doce Mc 3, 13s., la Transfiguración 9, 2s.)
y de arriba abajo (el descenso del monte, hacia el contacto de la muchedumbre y el escenario del conflicto con las autoridades, en secuencia con la subida anterior Mc 3, 20-22s; 9, 9s.14).

La cúspide del poder político y religioso estaba en Jerusalén, de donde "bajan" quienes le maldicen (Mc 3, 22s.; 7, 1s.), hasta el momento en que el aldeano Jesús decide subir a la ciudad para desmontar completamente el sistema antiguo (Mc 10, 32). Los dominadores han de ser sustituidos, sin violencia, por quienes aprendan a servir "y a dar su vida como rescate por muchos" (Mc 10, 45).

5. La parte de la audiencia

ὁ ἀναγινώσκων νοείτω

Mc 13, 14

Bultmann, Dibelius y Schmidt se esforzaron en recuperar el *Sitz im Leben* de las perícopas elaboradas por las primeras comunidades cristianas: la predicación, la liturgia, la enseñanza. Las investigaciones emprendidas con ayuda de las ciencias sociales han reconstruido una competencia enciclopédica del productor y los receptores del texto en las culturas mediterráneas tradicionales o en la sociedad romano-helenística de las ciudades. De hecho, el análisis sociorretórico ha dado lugar a una nueva comprensión del discipulado en el evangelio de Marcos, en correlación con los modelos pedagógicos de su época: las escuelas rabínicas, retóricas y filosóficas. Sin embargo, está por realizarse un estudio de la organización narrativa que explique la diferencia fundamental entre el *Sitz im Leben* de las unidades menores y su valor en un texto global que está orientado pragmáticamente a provocar un aprendizaje en la audiencia, si toma parte en la historia como aprendiz virtual.

En términos generales, el estudio del evangelio de Marcos por medio del análisis narrativo[417] ha permitido descubrir el modo en que la organización del relato exige que la audiencia participe en la reconstrucción de la sintaxis y la semántica del texto. A los *narratarios* señalados por Focant: los Doce aprendices que acompañan a Jesús por el camino, habría que añadir, al menos, dos grupos de personajes que el redactor ha construido de manera consciente, para inducir la identificación de los receptores:

1) El análisis de Marcos como un relato *oralizado*, es decir, compuesto específicamente para ser actuado, deja distinguir con mayor nitidez que el personaje de **la muchedumbre** (*ókhlos*) remite a una realidad en la situación comunicativa del texto: la audiencia del evangelio.

La asamblea (*ekklēsía*) reunida por el ritual de la memoria de/sobre Jesús tiene una personalidad social, que es reconocida por el relato. No es denominada directamente *láos*, "pueblo organizado", por el simple hecho de que su constitución es distinta a la del pueblo de Israel, bajo el poder de la monarquía y el sistema del Templo.

[417] Vid. entre otros RHOADS et al., *Marcos como relato*; NAVARRO, *Marcos*; CAMILLE FOCANT, *Marc*; MALBON, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002; VAN IERSEL, *Reading Mark*, cit.; *Mark: A Reader-Response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998).

Ha surgido de una convocatoria definitiva, en el tiempo cumplido, para vivir el *conreinado de Dios-a* (1, 14), la cual no podía reducirse al marco circunscrito de una sinagoga dominada por los varones y por los puros de corazón impuro (letrados, espíritus violentos/impuros, cfr. Mc 1, 21ss.; 3, 1ss.): "el pueblo entero estaba reunido a la puerta" Mc 1, 33. En coherencia con todo lo que llevamos visto, debería admitirse que la estructura del texto no es retórica, ni su estilo es el más adecuado según las reglas de la oratoria. Las tradiciones orales sobre Jesús sabían de su disposición personal al diálogo, por lo que Marcos quiso reconstruir un héroe dialógico, en proceso de transformación hacia su plenitud humana y su revelación divina.

El camino de aprendizaje permite a quienes integran *la muchedumbre* el paso desde la disgregación entre clases, castas, géneros, etnias, de distintos orígenes, momentánea y grotescamente fusionados alrededor de Jesús (Mc 3, 7; 4, 1; 5, 21), a través de las liturgias multitudinarias donde se organiza la solidaridad (Mc 6, 34; 8, 1), hasta iniciar la vida en comunidad (Mc 10, 1). Como trataré en las conclusiones (sección IV), el símbolo del alimento y la práctica solidaria son momentos cruciales en esa socialización. Pero también es significativa la enseñanza de Jesús contra el código de pureza y contaminación (Mc 7, 14), la cual borra las fronteras externas entre castas para provocar que el discurso ético se haga interno y, lógicamente, también la imitación o *mímesis* centrada en la persona de Jesús (Mc 8, 34). La personalización de la muchedumbre parece consumarse en la sección central del relato, por donde continúa el camino de Jesús, esta vez en Judea (Mc 10, 1-16). El relato de Marcos sugiere que todos se atemorizan, junto con los Doce, durante la subida a Jerusalén (Mc 10, 32).

De hecho, la entrada de Jesús en Jerusalén consiste en dos acciones simbólicas cuya intención evidente es reunir de nuevo a la muchedumbre y traspasar/trasgredir con ellos el umbral de la antigua sacralidad: a) el símbolo del mesías pacífico, sentado sobre un asno (Zac 9, 9; Mc 11, 7ss.); b) la expulsión de los mercaderes en el Templo: "Mi casa será llamada casa de oración *para todas las naciones*" Mc 11, 17. La nueva realidad que se ha preparado en el camino por Galilea y Judea debe hacerse visible en el espacio sagrado de Jerusalén. Los diálogos que se suceden con las autoridades religioso-políticas tienen por finalidad inducir en la audiencia una reflexión sobre los símbolos centrales de la relación entre Israel y su Dios-a, para trascender la interpretación reductora de la casta dominante: el origen y el sentido del carisma (Mc 11, 27-33); el don de la tierra (12, 1-12); el fin y los medios de la liberación (12, 13-17); la

resurrección (12, 18-27); el *Shemá Israel* y el corazón de la Torá (12, 28-34); la filiación divina, más allá del mesianismo davídico (12, 35-37); el poder de los letrados (12, 38-40). De hecho, las autoridades tuvieron que urdir una conspiración a espaldas de la muchedumbre (Mc 14, 1.10), porque eran conscientes de la acogida que recibían las palabras de Jesús (Mc 11, 32; 12, 12; 14, 2). De acuerdo con el relato de Marcos, esa protección solo le sirve a Jesús mientras es de día y puede proclamar la palabra (Mc 14, 48-49; Lc 22, 53): la hora de las tinieblas describe la ocasión buscada por los jefes del Templo para apresarle, con la ayuda de Judas.

2) El **grupo oculto de las mujeres**, sometido por el narrador a una *existencia apócrifa*, emerge al final del relato (Mc 15, 40-41), después de una relación personal con Jesús; la cual debió de ser más profunda que la vivida por los Doce aprendices, dado que permanecieron en su amor (cfr., de distinto modo que los sinópticos, el evangelio de Juan) hasta la cruz. Ahora bien, sobre su relación cotidiana Marcos redactor apenas nos abre más que una tímida ventana en un lugar clave: el desenlace.

Esa relación humana y emotiva en la penumbra facilita que la audiencia reciba la noticia de la resurrección, entre la alegría y el terror (Mc 16, 1-8), además de orientar nuestro aprendizaje en una segunda interpretación del texto; desde el final. El grupo *ocultado* no representa solo a mujeres, sino que hace posible una transformación de los géneros, por la identificación de la audiencia con sus actitudes sociales[418]: la prioridad de la relación interpersonal sobre la Ley, de la red sobre la jerarquía, de la igualdad vivida sobre la igualdad teórica, de la justicia cotidiana sobre el imperativo categórico.

Esas tres mujeres, como muchas mujeres actuales en sociedades tradicionales, pudieron desarrollar capacidades y valores de un orden alternativo a la dependencia jerárquica, gracias a la vivencia de relaciones en una comunidad que no acaba hundida por la rivalidad mimética, la mutua traición y el desarraigo; al contrario de lo que ocurre en el relato, cuando uno de los Doce traiciona a Jesús y los demás huyen. No tendrían sentido ni la contradicción interior, ni las lágrimas de Pedro en el relato (Mc 14, 27-31.50.66-72), si no estuvieran representando una incomprensión real, como la que debía sentir una parte de la audiencia ante un personaje que no se amolda, tampoco, a los valores viriles (cfr. Mc 14, 3-9).

[418] "La reinterpretación de la experiencia femenina en función de sus propias imágenes de las relaciones aclara así tal experiencia y también ofrece una visión no jerárquica de la conexión humana. Puesto que las relaciones, cuando se plantean en la imagen de la jerarquía, parecen inherentemente inestables y normalmente problemáticas, su transposición a la imagen de la red transforma un orden de desigualdad en una estructura de interconexión" CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría*, 110.

Los varones, por su parte, podían desprenderse de la asignación de rol y de la modalidad con que ejecutaban su primacía heredada en la comunidad, gracias al sentido autocrítico que transparenta el relato de Marcos. El medio de su aprendizaje consiste en la imitación de Jesús, quien había integrado, hasta una especie de exaltación, esos roles y actitudes que las compañeras manifiestan durante el camino, hasta el final (Mc 9, 33 – 10, 45). Aunque no se formule en esos términos, eran las mujeres quienes soportaban de forma involuntaria los valores que Jesús consideraba excelsos (Mc 10, 42-45, cfr. 15, 40-41).

Si cabe un entendimiento recto de la narración hecha por Marcos; por ejemplo, si imaginamos (hipotéticamente) que su autoría fuera femenina (o que hubiera sido posible su colaboración en igualdad de condiciones), podría explicarse que las mujeres, mientras actúan como servidoras silentes del grupo de varones, no fueran retratadas, sino hasta que obran por propia iniciativa y se destacan tanto de los Doce aprendices como de Jesús; es decir, cuando se convierten en protagonistas reales. De hecho, lo que Jesús planteó a los varones y a los Doce (además de a las mujeres y los siervos), en la sección central del evangelio (Mc 9, 35 ss.), es que la sociedad, la comunidad y la familia se fundaran íntegramente sobre el servicio; en vez de buscar otro sujeto social sobre el que descargar los roles femeninos, después de la emancipación.

Al final del periplo, tras sufrir la tortura atroz del poder instituido *en nuestra carne humana*, es *necesaria* la vuelta a Galilea, gracias a la fuerza del amor contra la muerte. Pero no tiene sentido volver para repetir los mismos esquemas, sin la memoria de Jesús. El evangelio, tal como fue escrito, permite que la audiencia se haga cargo de su aprendizaje, a través de la reflexión, la crítica y la mímesis de la persona. *Hay tiempo*.

5.1. Entre la trama y la historia

La historia que reconstruye el lector no es una mera sucesión de hechos, como a veces se entiende (incluso el novelista Foster, vid. infra), sino una secuencia de causas y efectos, acciones, reacciones y relaciones, símbolos e interpretaciones, que pueden provocar un aprendizaje reflexivo sobre la experiencia narrada.

La diferencia entre la *trama* (ing. *plot*) del relato, construida por el autor, y la *historia* (*story*, *fabula*, *mythos*) reconstruida por la audiencia, invoca desde el principio su cooperación interpretante, como hemos tenido ocasión de comprobar:

1) las prolepsis (anticipaciones: el Bautismo, los anuncios de la Pasión) y analepsis (retrospecciones: el comentario de Jesús sobre las dos liturgias multitudinarias Mc 8, 18s.) en la narración;

2) los cambios o interrupciones en el orden de los hechos (p.ej. el apresamiento de Juan Bautista: Mc 6, 14-29; cfr. 1, 14a) producen un efecto de sentido interpretable por la audiencia (la asechanza de los poderosos sobre Jesús y su movimiento: Mc 6, 12);

3) las elipsis en el relato de Marcos son tan amplias que la historia reconstruida a partir de la trama necesita muchos más nexos causales que los proporcionados por la narración, como veremos enseguida.

5.2. Entre la trama y el discurso

La diferencia entre trama y discurso, es decir, entre la forma interior y su expresión lingüística, abre de nuevo multitud de espacios –tanto tiempo como del que dispongamos- para la participación de la audiencia en el descubrimiento de:

1) los *motivos* principales que articulan la trama: las profecías, el mesianismo, la solicitud de secreto y la expectación sobre la identidad de Jesús, el designio divino, las llamadas al seguimiento, cada uno de los encuentros y la relación entre ellos, el servicio y la redención de los oprimidos, la hipocresía de los jefes, el plan para matar a Jesús, la elección, colaboración, comprensión e incomprensión de los Doce, la itinerancia, las travesías por el Mar de Galilea, el destino de Juan Bautista, la vida en la nueva casa, la subida a Jerusalén, etc.;

2) los rasgos fundamentales del *ēthos* para una comprensión holística de los personajes, comenzando por Jesús: judío, originario de Nazaret, visionario, predicador, compasivo, amigo de un publicano, héroe popular (asertivo frente a las autoridades, comilón y bebedor, novio), maestro > aprendiz, itinerante > doméstico, xenófobo > xenófilo, etc.;

3) los lugares comunes y las redes de *isotopías* que vertebran el discurso[419], las cuales van siendo *modalizadas* por el progreso de la narración, especialmente gracias al contraste entre el querer de los protagonistas y el saber que van adquiriendo, entre el anuncio y su actualidad, entre su significado social y su concreción personal: el *reino / conreinado de Dios* (βασιλεία τοῦ θεοῦ)[420], *Galilea* (y el mar θάλασσα)[421], *Hijo de Dios*[422], *Hijo del hombre*[423], *resurrección*[424], *aprendiz, mujer* (γυνή)[425], etc., no significan lo mismo al principio que al final.

---

[419] Vid. supra, en la sección I, el capítulo 4: "Ven, sígueme: Redes isotópicas".

[420] Mc 1, 15; 4, 26; 10, 14; 14, 25: hasta *14* ocurrencias.

[421] Galilea Mc 1, 9.14; 9, 30; 14, 28; 15, 41; 16, 7: *12*; el mar 1, 16; 2, 13; 4, 39; 11, 23: *19.*

[422] Mc 1, 1 υἱοῦ θεοῦ ; 3, 11 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ; 15, 39 υἱὸς θεοῦ : *3* ocurrencias.

[423] Vid. nota 80 en el capítulo I.2.

[424] ἀναστῆναι (con una connotación simbólica, "levantar(se)" 1, 35; 2, 14; 9, 27; con el sentido de "resucitar" 5, 42; 8, 31; 9, 9.10.31; 10, 34; 12, 23.25), ἀνάστασις ("resurrección" 12, 18.23), ἠγέρθη ("ha resucitado" ἐγείρειν en aoristo pasivo: "ha sido despertado", 16, 6a; cfr. el mismo vb. con un simbolismo especial: 1, 31; 2, 9.11.12; 9, 27; 10, 49; 14, 42; "Thalita kumi" en imperativo y voz activa 5, 41; "resucitar" 6, 14.16; 12, 26).

Los aprendices animan al lector implícito a que se pregunte acerca del sentido anticipado por Jesús: "qué es resucitar de entre los muertos" τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι 9, 10. Pero solo en el desenlace inesperado se revela la novedad total del acontecimiento y el sentido final de la resurrección anunciada por Jesús, con un término antes no utilizado (voz pasiva, con valor medio/pasivo por el contexto): μετα τὸ ἐγερθῆναί με "después de mi resurrección" 14, 27; ἠγέρθη "fue resucitado/ despertó". Jesús ha levantado/resucitado a muchos, pero en él se cumple una resurrección nueva que revela su identidad en plenitud.

Los rasgos semánticos que les añade o les quita el discurso a esos y a otros símbolos no son prescindibles: no basta con que nos resuman la historia en tres frases, ni siquiera que "nos cuenten la película". Tenemos la oportunidad de escuchar la narración para recoger y comprender las variantes vivas. Los campos semánticos a que aludimos en un cap. anterior, y entre ellos el de la "comunicación", son valorados por la entonación de Jesús, el foco narrativo y las acciones de los personajes, de un modo perceptible para la audiencia. En concreto, las referencias evaluativas al desentendimiento y la incomprensión de los Doce se hacen más graves durante la segunda parte del camino por Galilea y su sección central, de tal modo que resulte comprensible su huida en el momento que Jesús es apresado[426].

Es llamativo que se utilice con tanta frecuencia el nombre común γυνὴ en controversias acerca de la posición social de *la mujer* en el sistema de la Ley o del parentesco (6, 18; 10, 2.7.11; 12, 19 etc.: 10 ocurrencias de las 17 totales). El relato tematiza el nombre como una construcción social de género, la cual adquiere realidad y personalidad gracias al encuentro de Jesús con *mujeres concretas* (1, 30; 5, 33.41; 7, 25; 12, 42; 14, 3) y, finalmente, por la revelación de las mujeres seguidoras –las primeras con nombre propio, después de Herodías- que habían sido elididas (15, 40ss.).

Otro de los recursos esenciales del relato es el punto de vista, metodológicamente distinguido del foco de la narración, sobre el que hablaremos mucho más. El punto de vista puede cambiar con frecuencia, aunque el foco siga siendo

---

[425] Mc 5, 25; 6, 17; 7, 25; 10, 2; 12, 19; 14, 3; 15, 40: *17* ocurrencias.

[426] "El cultivo de una valoración negativa sobre los discípulos comienza en Mc 4, 13, donde la presencia de παραβολη engendra un impacto ambiguo acausa de las preguntas de Jesús: 'No entendéis esta parábola; ¿cómo entenderéis las demás?'. La ocurrencia siguiente de συνιημι en Mc 6, 52 resuelve la ambigüedad inicial a través del claro veredicto de la comprensión manca de los discípulos. La narración anterior prepara dicha declaración por medio de las aserciones de Jesús acerca de que los discípulos son cobardes y no tienen, todavía, fe (Mc 4, 40), tienen miedo (Mc 4, 41; 6, 51) y se quedan perplejos (Mc 6, 51). El caso de Mc 6, 52 también relaciona una falta de comprensión con un corazón endurecido (περοπωμενη) y liga ambas palabras con el 'pan' (αρτος). La conjunción de παραβολη (Mc 7, 17) e 'incomprensión' (ασυνητοι, Mc 7, 18), de la misma raíz συνιημι, confirma las secuencias anteriores e impone una valoración negativa de los discípulos. Ese valor negativo recibe una confirmación definitiva en la declaración de Jesús (Mc 8,17-18) que repite las palabras αρτος (Mc 8, 16.17; cfr. Mc 8, 20), συνιημι (Mc 8, 17.21) y ποροω (Mc 8, 17), y alude a una cita escritural (Mc 8, 18; cfr. Jer. 5, 21; Ez 12, 2) mientras utiliza buena parte del vocabulario de la cita sobre Isaías en Mc 4, 12. Aquí, en la más larga y explícita referencia negativa a los discípulos de toda la narración, los marcos del discurso evocados por συνιημι imponen una valoración muy negativa de los discípulos" DANOVE, "The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples", 29-30. Vid. una descripción general del modo en que el relato construye una caracterización negativa de los discípulos en el libro de DANOVE, *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, Nueva York/Londres, T&T Clark, 2005, cap. 4. En un artículo ya citado de R. TANNEHILL, "The Disciples in Mark", su autor defiende que la caracterización negativa de los discípulos sirve de andamiaje a una intención pastoral: la formación de la audiencia.

el mismo o no varíe tanto. En la sección III de este libro daré noticia cumplida de él, para señalar que el punto de vista del narrador y el del personaje de Jesús sobre el foco de otros personajes puede ser muy distinto, y hasta opuesto. Ese contraste produce un sentido muy peculiar, puesto que incita *la ironía de la audiencia*, quienes tenemos una perspectiva más amplia de la situación que algunos personajes e incluso el narrador, por la identificación que el relato hace posible con el héroe. Es posible que el autor o autores fueran conscientes, en algún grado, de la debilidad en que dejaban la figura del narrador, o incluso que tal efecto fuera buscado para provocar la risa del auditorio. La ironía llega a desatar una carcajada (mejor que la rabia) cuando Jesús proclama que el evangelio hablará de la mujer de Betania, pero el narrador no la nombra...[427]

Otro efecto semántico de mayor holgura, dentro del cual se inscribe el anterior, todavía sorprenderá a una parte del público religioso: el estilo del narrador permite expresarse las voces de los personajes, a la vez que el punto de vista propio, lo cual produce un juego de perspectivas como el antes descrito, en el que participan también los oyentes o lectores. El velo de ignorancia tendido por una exégesis sublimadora había llevado a confundir la voz del narrador con la voz de los personajes, en una especie de gran monólogo; lo cual no se verifica ni siquiera en el lenguaje poético de Juan. El hecho de que se manifiesten otras voces, en contraste dialógico, nos permite establecer cierta distancia entre ellas e iluminarlas mutuamente.

Un ejemplo muy notorio lo tenemos en la escena de la Transfiguración (Mc 9, 2ss.), por contraste con la escena del Bautismo (1, 9-11). En la antecedente, Jesús nos ofrece su punto de vista, asumido por el narrador, sobre el acontecimiento: la paloma desciende sobre él y las palabras de un Padre se dirigen a ese Tú misterioso, en medio de la muchedumbre. Nadie más parece escucharlas en el mundo narrado. Lo importante en la escena presentada por Marcos es la coincidencia entre el foco y el punto de vista de Jesús, a través de cuyos sentidos podemos aprender nosotros, audiencia, el modo en que se manifiesta Dios-a, Abbá amante, e incluso reconocer una situación similar en nuestra propia vida.

Pues bien, en la Transfiguración algo ha cambiado. El foco sigue siendo Jesús, pero el punto de vista y la voz que adopta el narrador es el de los tres compañeros que han subido con él al monte para orar. De otra manera, no podría ocurrir –o no tendría

[427] Evoca situaciones de una novela de espionaje contra una red mucho más poderosa que la CIA: el patriarcado. Pero la cosa en nuestro tiempo resulta un tanto grotesca; a menos, como antes dije, que usemos la hipótesis de una autoría femenina para provocar dicha ironía...

sentido- el diálogo posterior, mientras bajan del monte: *Ellos tres* han visto a Elías y a Moisés junto a Jesús. También ellos han interpretado que la nube en el monte significa la presencia divina. La escena hace surgir otro foco que rompe las proyecciones anteriores; Dios-a Padre/Madre define la situación y les habla diciendo: "Éste es mi Hijo amado, escuchadle" Mc 9, 7. Jesús permanece en silencio, mientras otros hablan sobre él. En realidad, cabría inducir que los discípulos han necesitado una puesta en escena en el monte (nubes, truenos, cfr. Dt 19) para revisar las etiquetas que utilizaban desde un punto de vista externo a sus ambiciones (Mesías dominador, jefe de Israel, profeta imperioso). Finalmente, la presencia *cotidiana* de Dios-a vuelve a enfocarse sobre *ese humano*.

El recurso del narrador al dialogismo y el perspectivismo puede llevarnos a confusión, si añadimos de nuestra parte una sensibilidad ansiosa de épica o de maravilla. Nos identificamos con el punto de vista y la voz de quienes salen de la sinagoga en Cafarnaún (Mc 1, 22.27), en vez de con el propio Jesús o con el hombre sanado, antes lleno de terror, que había quedado en paz con Dios-a. De tal manera seguimos viendo a Jesús como un personaje autoritario, *más que los letrados*, en lugar de tomar en serio el diálogo que acaba de producirse. Sencillamente, Jesús no se deja clasificar como el Santo de Dios que venía a destruir a los impíos. Lo expresa de forma tajante.

Un efecto similar puede producirse cuando asistimos a las escenas de viajes en barca (Mc 4, 37-41; 6, 47-52). De nuevo, el foco es Jesús, pero el punto de vista adoptado por el narrador corresponde a los Doce que viajan con él, como un coro trágico (Mc 4, 37ss.) o como trabajadores habituados a lo de siempre (cansados Mc 6, 48ss.), a quienes las actitudes de Jesús producen *extrañamiento* hasta el límite del pánico o la enajenación (Mc 6, 48-51). La confianza que manifiesta, primero dormido (Mc 4, 38), después gritando a la tormenta para aplacarla, les devuelve el ánimo a sus compañeros (Mc 4, 39), o ésa es su intención, en ambos periplos ("Tened coraje, yo soy: No temáis"[428] 6, 50b). Un lector familiarizado con el romanticismo y sus prolongaciones en la literatura occidental podría interpretar esos escorzos como parte de otro perfil; como hicieron, de hecho, los ironistas del s. XIX y comienzos del XX (Jean Paul, Lord Byron, Nietzsche, Joseph Conrad, etc.). La audacia de Jesús pone el vello de punta; *no parece tener miedo* o el miedo no le paraliza. Cuando descansa, descansa;

[428] θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε

cuando se enfrenta a la tormenta, hace prevalecer su ánimo sobre ella; cuando tiene que adentrarse en el lago, a la vista de la barca, *camina sobre el mar* (o cruza nadando, si me permiten el sacrilegio).

Una vez ha vuelto la calma, la estupefacción admirativa que sienten los Doce, según la fenomenología descrita por Marcos, se convierte en euforia y terror mezclados (Mc 4, 41; 6, 51). Con esa voz y ese punto de vista pueden identificarse los oyentes; pero también con otra voz, si prestamos atención a lo que les ha dicho Jesús: "¿Por qué os acobardáis? ¿Todavía no tenéis fe?" 4, 40. "No temáis" 6, 50, por referencia a sí mismo y a Dios-a.

Si adoptamos *su* punto de vista, el comentario del narrador acerca de "los panes" y los "corazones endurecidos" en el interior de los Doce (Mc 6, 52)[429], adquiere una nueva dimensión. Su referente son las palabras de Jesús en otra secuencia, precisamente cuando intenta explicar a los Doce el significado de los panes: las dos liturgias multitudinarias. "¿Por qué discutís que no tenéis pan?[430] ¿Aún no comprendéis ni entendéis?[431] ¿Tenéis el corazón endurecido?[432]" Mc 8, 17. El narrador de Mc 6, 51-52 cita la voz de Jesús en estilo indirecto libre. Reproduce su perspectiva, o reconstruye su pensamiento, en aquella situación. ¿Por qué no le entendieron? ¿Qué *corazón* deseaba compartir con ellos y con qué fines? ¿Cómo está viniendo el reinado de Dios-a? A diferencia de una categoría dogmática, el relato narra y pone en contraste las voces.

---

[429] Cfr. SUZANNE WATTS HENDERSON, "'Concerning the Loaves': Comprehending Incomprehension in Mark 6.45-52", *JSNT*, 83 (2001), 3-26, quien dedica un comentario específico a esta frase: "Pues no habían entendido sobre los panes, sino que su corazón permanecía endurecido" οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη. Su interpretación pone el acento en desentrañar del texto cuál eral la intención de Jesús respecto a sus discípulos, de modo que podamos explicar el comentario del narrador: "Hemos notado antes que la mayoría de los *scholars* filtran el foco de Mc 6, 52 a partir de la obra milagrosa en Mc 6, 30-44; y entonces leen 'los panes' como una referencia críptica a la historia nutridora (the feeding story) en su conjunto. Pero ¿por qué 'los panes'? La narración nutridora misma hace una notoria distinción entre los panes y el pescado: después que Jesús bendice y parte los panes, se los da [a los aprendices de él, para que los distribuyan entre ellos] τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς (Mc 6, 41). Por contraste, 'los dos peces, Jesús los dividió para todos'. ¿Qué idea era esa que los discípulos debían coger 'concerniente a los panes'? What is it the disciples ought to have grasped 'concerning the loaves'? Quizá sea su propia parte en la misión de Jesús, su propio poder sobre los malos espíritus incorporados en el mar, su propia responsabilidad en ejercer la autoridad que Jesús les ha confiado y les reclama con su esfuerzo por 'pasar al lado de ellos'" ibid. 22-23. La voluntad de comprometer a los discípulos en su misión y en el amor divino es clara.
Pero la exégesis no parece darse por enterada que si el milagro de los panes (y los peces) hubiera sido *convencionalmente maravilloso*, sería increíble que los Doce co-protagonistas no pudieran comprender lo evidente, ni prestaran a ese mago inmediata adoración (cfr. Jn 6, 14). ¿Por qué no dice Marcos que de sus manos brotaron panes? ¿Qué ocurrió para que una enorme multitud compartiera absolutamente todo lo que tenía? ¿No es que asumieron e imitaron el gesto de Jesús?

[430] τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε;

[431] οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;

[432] πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;

Jesús acaba de recibir una respuesta activa por parte de cinco mil personas o familias reunidas en su seguimiento. Se ha quedado a despedirlos y ha orado en acción de gracias. Se siente amado por Dios-a, quien responde a su amor a través de una solidaridad creciente. Es una experiencia de gozo compartible por nuestros contemporáneos y una oportunidad de vida real para cada generación, si se abre a sus signos. Lo imposible es posible para Dios… si aprendemos a nadar.

5.3. Entre el discurso, la trama y la historia

El dinamismo orgánico del texto compromete al lector a pasar continuamente de uno a otro entre los tres niveles de su construcción: el discurso, la trama y la historia. Además de los procesos ya referidos, veamos específicamente algunos que se entrecruzan.

La comprensión del carácter de los personajes *interagonistas* en los relatos menores es "redonda"[433]. No son meras funciones actanciales, como intento probar en la sección III. Incluso donde la figuración parece plana, el mundo construido por el texto otorga profundidad a la situación en que aparecen: p.ej. la suegra de Pedro se presenta, por medio de dos frases, como una mujer capaz de transgredir el precepto del sábado para servir a ese Jesús que la ha tomado de la mano (Mc 1, 30-31). En consecuencia, el acto de comprender todas sus facetas exige una mínima indagación por parte del lector, la cual sería bastante más sencilla entre los primeros oyentes del evangelio.

En general, los juegos argumentales con el foco de la narración y el punto de vista del narrador o los personajes invitan a la audiencia a entrar en el mundo narrado como espectadores de un acontecimiento. En algún caso, tal incitación es lúdica y teatral, como cuando Jesús indaga sobre "quién me ha tocado" Mc 5, 30s. En el próximo capítulo analizaré los recursos que utiliza Marcos para construir el discurso del narrador y, en concreto, para focalizar la mayoría de los hechos a través de la experiencia de Jesús. El suspense generado por una presentación *dramática* de lo que acontece, es decir, desde el punto de vista de los personajes –y de un narrador sorprendido, perplejo o desbordado por los sucesos- no es tan solo un recurso para provocar interés, sino un medio para que los lectores *desaprendan* lo viejo antes de aprender lo nuevo. Las estructuras políticas, económicas y sociales, las formas de relación instituidas, los marbetes del honor y la vergüenza (etiquetas, títulos), son puestos entre paréntesis por la trama hasta el desenlace final… o más allá.

---

[433] Vid. E. M. FOSTER, *Aspectos de la novela*, Madrid, Debate, 1995 (1927), el autor de *Una habitación con vistas*, fue el primero en distinguir ambos tipos de personaje: *flat*, "plano" si tiene una sola dimensión y no puede evolucionar; *round* "completo, redondo" cuando tiene personalidad propia hasta el punto de "salirse del cuadro" como los personajes contemporáneos de Pirandello, para entrar en nuestra vida. Otra manera de formularlo con ayuda de la narrotología posterior sería la siguiente: el personaje plano es el que se limita a cumplir una función narrativa (actancial) como la de donante (p.ej. el dueño del borrico con el que Jesús entra en Jerusalén), mientras que el "completo" o redondo realiza todo un recorrido vital, aunque sea en pocas líneas: el recaudador Leví nos muestra la profundidad de su espíritu sin que nos cuenten ni siquiera una acción de él (2, 14-15).

Además, el discurso narrativo hace uso de procedimientos de tematización o topicalización para centrar el interés de la audiencia sobre alguna de sus unidades, a través de paralelismos y repeticiones fácilmente perceptibles, las cuales señalan el motivo principal o *tópico textual global*. Concretamente, **la sección central del evangelio (8, 22 – 10, 52)** es un prodigio constructivo. Marcos utiliza la *inclusión* y el *emparedado*, como en otras ocasiones, no solo para designar una sección, un tema o una escena, sino también con una intención simbólica. La curación de los dos ciegos, en Betsaida y en Jericó, al principio y al final de la sección, convierten en tema del discurso la necesidad de superar los estereotipos que impedían a quienes le acompañan por el camino percibir el sentido profundo de los hechos. Tal ceguera es provocada por las expectativas recurrentes de los Doce, bajo el influjo de una *libido dominandi*: la ambición apocalíptica, el mesianismo monárquico y militar.

En la misma intención colabora la *repetición paralelística* de los tres anuncios de Jesús acerca de su Pasión en Jerusalén, con variantes significativas, donde aparece en sendas ocasiones la autodeixis *Hijo del humano*, seguidos siempre de una argumentación en boca de Jesús (una *parénesis*) que se enfrenta al sentido común de su época; y, a continuación, una demostración irónica de la resistencia de los Doce a darse por enterados, hasta provocar la sonrisa o la risa del auditorio. De hecho, la enseñanza comunitaria de Jesús no es menos plausible en su tiempo por el simple hecho de subvertir las creencias de los privilegiados, varones, jefes de familia y patrones, puesto que se presenta investida por el *ethos* de otros grupos sociales en su tiempo: niños, esclavos y mujeres. No cabe olvidar que la audiencia potencial del evangelio en las asambleas era tan variopinta como pudiera serlo *la muchedumbre* en seguimiento de Jesús.

La permanente ironía –la *sorna* en el subtexto- que el narrador y los dichos de Jesús utilizan en cada uno de sus diálogos con los Doce, tiene una eficacia socrática. De tal manera, como explica Paul Danove, el autor pretende *deconstruir* el imaginario de la audiencia implícita[434], una vez que se ha comprometido en el desarrollo de la trama, no solo a través de Jesús, sino también de los aprendices varones, subidos de tono, y de las varias mujeres, ancianas (suegra de Pedro), adolescentes (las dos niñas-mujeres de Jairo y la siriofenicia) o adultas estigmatizadas por la impureza, madres, judías y griegas.

[434] Vid. PAUL L. DANOVE, "The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark", *Biblica*, 84 (2003), 16-34.

No obstante, la inspiración narrativa de Marcos introduce un *desequilibrio* en ese juego de repeticiones, de manera que podamos percibir la novedad de lo más relevante. La última referencia al *Hijo del humano* (Mc 10, 45), antes de entrar en Jerusalén, se contiene en una respuesta directa de Jesús a la incomprensión manifiesta de los Doce (Mc 9, 33 ss.; 10, 33-41s.), lo cual trastoca el esquema de las unidades anteriores. Al hacerlo, además, el discurso produce *otra inclusión*, que se inserta en la anterior como una nuez, a manera de un *quiasmo* cuyo centro serían las enseñanzas sobre la comunidad, la no-violencia en las relaciones, la prohibición del repudio y la protologia del *amor original*, desde la primera pareja, la comunidad fraterna-maternal de bienes, carismas y funciones (9, 35-10, 45). Jesús reitera en Mc 10, 45 la llamada hecha en 9, 35, y evocada en 10, 31, para que los primeros se conviertan en últimos de buen grado, al servicio personal de la comunidad. Sale valedor de quienes sirven a los demás (mujeres, siervos-camareros, esclavos, niños), para que sean reconocidos y liberados por quienes aspiraban al dominio, a imitación del *Hijo del hombre*, este humano real que ha madurado ante sus ojos.

Así pues, resulta plausible que el narrador enfatizara algunas unidades en el curso del relato, tal como la audiencia podía seguirlo; aunque reconozco los límites del análisis, en el caso del texto marcano[435], allí donde los esquemas concéntricos no pudieran ser percibidos por la audiencia. Si las *inclusiones* se disponen en forma de secuencia *in crescendo*, a modo de engranaje, como analizaré en el próximo apartado, se hacen perceptibles a una audiencia oral; así lo demuestran relatos de índole tradicional, como los cuentos maravillosos, el *Lazarillo de Tormes* o los *cuentacuentos* actuales. Dichas secuencias en cascada se enmarcan dentro de unidades mayores que tienen elementos en común (como decían los clásicos: espacio, tiempo, persona, acción); comienzan creando suspense y lo resuelven, o aplazan su solución al introducir otro motivo.

Aunque no encontremos *quiasmos* perfectos, lo que produce un efecto narrativo similar, quizá más eficaz, es el recurso de Marcos a centrar la atención sobre un *logos* (de Jesús o, a veces, de otro personaje) que se convierte en *tema* de la unidad, e incluso de varias unidades consecutivas. Ese dicho no tiene por qué aparecer al final, como en

[435] Por el contrario, la composición quiástica sería mucho más notoria en el evangelio de Juan, como demuestra el análisis narrativo. Remito a varios análisis de compañeros en seminarios de la Universidad de Comillas (2004-2006), sobre metodología en la interpretación bíblica y sobre la estructura del relato juánico.

los apotegmas, ni en un centro físico. El relato transmite la sensación de abismarse y quedar atrapado en un cuello de botella, del cual podemos salir gracias a la fuerza ilocutiva de la palabra. Así ocurre en las historias de la mujer griega, sirio-fenicia (Mc 7, 24-30), que precede al viaje por tierra de gentiles; o la *sanación del padre* junto con su joven hijo epiléptico (9, 14-29), de las cuales Jesús obtiene un aprendizaje, al mismo tiempo que comunica una enseñanza y refuerza su disposición a amar. El hecho de contemplar el personaje de Jesús como un ente sobrehumano impedía percibir esos *refuerzos.*

5.4. Una estructura abierta

1. Sumario narrativo

La *dispositio* de la narración elaborada por Marcos obedece a una estructura fácilmente perceptible por quien había de actuarla, a manera de oyente cualificado, así como por la audiencia a quien iba dirigido. Después de una primera representación, la mayoría de los participantes señalarían las siguientes partes, al mismo tiempo que realizaban un sumario de la historia:

1. Presentación de Jesús a través de Juan Bautista: epifanía.
2. Comienzo de su misión en Cafarnaún: llamadas, predicación en la sinagoga, sanaciones y controversias en espacios de la vida aldeano-urbana (la "casa", la fiesta), elección de los Doce.
3. Narración sobre el reino de Dios en parábolas, a la muchedumbre y a orillas del Mar, fuera de la sinagoga y del núcleo de la aldea.
4. Secuencia de escenas *románticas* en distintos lugares: travesía marítima (demostraciones de su *dynamis*, encuentros, exorcismos y sanaciones, envio misionero, malas noticias, liturgia multitudinaria).
5. Salida a tierra de gentiles: travesía por tierra (encuentros, sanaciones, liturgia multitudinaria).
6. Enseñanza a una comunidad en proceso de formación: los tres (Transfiguración), los Doce, la muchedumbre, los niños, las mujeres elididas, otros personajes que se adhieren (Bartimeo) o le rechazan (el rico).
7. Subida a Jerusalén con sus seguidores.
8. Entrada en Jerusalén y en el Templo con la muchedumbre.
9. Debates con las autoridades y los grupos de poder ante el pueblo.
10. Escenas íntimas con los Doce y algunas mujeres: la elección de la viuda pobre, el anuncio de las persecuciones o la guerra judía, la preparación para las pruebas y el servicio cotidiano, la unción por una mujer, la Última Cena.
11. Traición, conspiración, apresamiento, abandono, falso juicio, condena, tortura y ejecución: la Pasión.

12. Entrada en escena del grupo permanente de las mujeres y revelación ante la tumba vacía.

Ese sumario narrativo nos da una primera impresión sobre la *simple complejidad* de la composición marcana, que utiliza ampliamente los recursos de la narración oral[436]; aunque a algunos comentaristas les parezca *demasiado simplona*, como si no tuviera estructura. Cierto que a la audiencia de Marcos no debío de parecerle un relato oscuro ni intrincado. Fluye con eficacia estética; es capaz de comunicar el Misterio de la persona y el efecto que produjo su convivencia en la *asamblea implícita*, dentro del mundo construido por la narración (los Doce, la muchedumbre, las mujeres, los *interagonistas*). La función pragmática del texto, como la de cualquier relato, consiste en dar participación a los oyentes en el devenir de los personajes, a través de peripecias y reconocimientos, hasta su desenlace.

[436] Vid. para lo que sigue las incitaciones de JOANNA DEWEY, "Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience", *CBQ*, 53 (1991), 221-236.

2. Trama orgánica: borrosidad, solapamientos, intriga

Si me detengo en alguna de esas secuencias mayores, puedo percibir que no se corresponden exactamente con una división estructural en el discurso, sino que se solapan. Esa *borrosidad* entre las unidades solicita que los intérpretes no pretendamos tratar el discurso *como si fuera la trama*, ni reducir la trama, mucho más compleja, a la historia subyacente.

En el plano del discurso, Marcos ha tendido puentes visibles, por medio de intercalaciones e inserciones en cadena (según el lugar de la acción: sinagoga-casa-sinagoga-orilla-casa-orilla, Mc 1-4; navegación-camino-navegación-camino-camino-navegación-camino, Mc 4-8; monte-camino-casa-camino, Mc 9-10), así como por la continuidad de algunos tópicos, a la vez que se transforman: Galilea, la orilla o el mar, la comunidad, el aprendizaje de Jesús, la ceguera casi total (incomprensión) de los Doce sobre los hechos (Mc 6-8), que se muda en ceguera parcial (malentendimiento) sobre el sentido de la misión (Mc 9-10). También ha tejido una red invisible de anticipaciones (*prolepsis*), rememoraciones (*analepsis*), repeticiones y diferencias (*isotopías*, paralelismos, *desequilibrios* dinámicos), que permiten leer el texto como una continua incitación al Misterio, a través de sus símbolos. No puede haber una lectura igual a la anterior o a la siguiente. El relato de Marcos es una obra abierta en estado puro, sin necesidad de que escapemos de la realidad o la suplantemos. Todas las ventanas conducen a algún lado: en la sección III revisaré más de cuarenta vidas, solo entre los *interagonistas*, mujeres y varones, de distintos orígenes sociales y étnicos, temperamentos y actitudes, ideas o ideologías. Voy a recoger, en lo que sigue, algunos de esos hilos que nos presta el texto para ser trenzados durante la audición o la lectura.

El inicio del evangelio invoca el cumplimiento de las promesas proféticas, como enseñaban los letrados de Qumrán al comentar los libros de Isaías o de Habacúc[437]. Pero la primera situación en Cafarnaún, por medio de un estallido dramático, es determinante: Jesús *no es el destructor*, el ángel terrible de YHWH. Las escenas siguientes van concretando su perfil, gracias a un aprendizaje comunicativo: es el

[437] El texto que sirve de trasfondo a todo el evangelio, por el simple hecho de llamarse así y por su anuncio de la salvación, a través de signos humanos, es el DeuteroIsaías (Is 40-55). Sin embargo, este prólogo es intencionadamente ambiguo. Podría ser la figura de un "amante destructor", que convoca a los buenos y destruye a los malos. Es más, al cabo de dos mil años *hay muchos que siguen viéndolo con esas lentes*.

liberador de la muchedumbre y el salvador de personas concretas. Pero hay quien se resiste, incluso, al bien que otros hacen (Mc 3, 6.29-30).

La entrada y presentación en Cafarnaún (Mc 1-3) volverá a repetirse en Jerusalén, de otro modo, con más consecuencias (Mc 11-14). Es uno de los ritmos fundamentales que organizan el relato como un escenario donde se dirime la acogida o el rechazo hacia Jesús.

La travesía del mar también se reitera, pero con otro ritmo más próximo y sincopado. Sirve para enmarcar una de las secuencias centrales del evangelio, en alternancia con el camino por Galilea: un extenso viaje en dirección a la otra orilla, Betsaida (Mc 6, 45-52; 8, 22; cfr. "a la otra orilla", εἰς τὸ πέραν Mc 4, 35; 5, 1; 5, 21; 8, 13 ss.), hasta que culmina realmente en Mc 8, 22.

La primera vivencia de comunidad se anticipa en la casa de Cafarnaún, durante la etapa inicial, pero llega a su madurez en otro momento posterior, cuando la casa (Mc 9, 33ss.) y el camino llegan a fundirse (Mc 8, 27ss.; 10, 1ss. = casa en camino). La casa vuelve a surgir de nuevo, por último, en Betania (14, 3ss.) y en la Última Cena (14, 16 ss.). La enseñanza comunitaria en la casa-camino se solapa con la subida a Jerusalén, desde el primer anuncio de la Pasión, siempre en boca de Jesús (Mc 8, 31ss.; 9, 31 ss.), hasta que se realiza su firme decisión de dirigirse hacia allí (10, 32ss.).

La muchedumbre que le ha acompañado (Mc 1, 32s.; 2, 1s.) y apoyado en su salida de la sinagoga (3, 7ss.), vuelve a aparecer a todo lo largo del relato, junto con los Doce, aunque varía de composición: con los gentiles (Mc 8, 1ss.); en Judea y Perea, donde estuvo el Bautista (10, 1ss.); en Jerusalén, frente a los jefes religiosos y políticos. Como antes sugerí, si Marcos no lo ha llamado *pueblo* (*láos*) probablemente sea para diferenciarlo de esos jefes instituidos por la estructura religioso-política de la Ley.

La conspiración se había anticipado en la primera etapa, mientras todavía estábamos en Cafarnaún, cuando las sectas se conjuran para matarlo y los escribas venidos de Jerusalén obedecen a ese plan (Mc 3, 6.22ss.). Esa intrusión represiva y deshumanizada, que se evade de cualquier argumento o compromiso con la palabra, se repite en medio de otras escenas íntimas, en Jerusalén (14, 1.10). Judas se hace *representante* de las sospechas contra la mujer de Betania y contra Jesús, en el momento preciso que sale a denunciarlo ante las autoridades, según el relato de Marcos (14, 10s.).

Pero Jesús, a su vez, se había anticipado a todo lo que venía, cuando anuncia su Pasión (mucho antes, a la vista de los primeros ataques, Mc 2, 20; 8, 31, etc.). Dentro de

esas *prolepsis* anticipadoras se sitúa el discurso de Mc 13: una visión reveladora de la Historia, desde lo que acontece, en presente, hasta el futuro de Palestina y la vida humana. De tal modo, la llamada a la *vigilia* y la exhortación a sus seguidores para que resistan en el amor y en la fidelidad, dando testimonio ante los poderosos injustos, como hará el propio Jesús en los acontecimientos posteriores, se dirige a la audiencia implícita, que se encuentra, a su vez, en medio de crisis graves. También previene y perdona la huida de los Doce o la debilidad de Pedro, en vez de incitarles a la violencia (Mc 14, 25s.). Sana el trauma con un mandato misterioso (la vuelta a Galilea Mc 14, 27-28) y no esconde su propio miedo en Getsemaní (14, 32ss.).

El nudo narrativo culmina de modo incruento en la Última Cena, que es enfrentada claramente a la prueba (*peirasmós*) preparada por sus poderosos enemigos. Las diversas tramas de la llamada, los encuentros (hasta la mujer de Betania), el ritual de la enseñanza, el símbolo del pan y la liturgia comunitaria, se consuman en una revelación, por medio del símbolo tradicional de la Pascua judía. No se limita a reinterpretarlo, sino que transforma su sentido y lo despoja de una crueldad expiatoria y vengativa. De hecho, los lectores judeocristianos del relato difícilmente entenderían el gesto y el memorial de aquella noche como una exigencia de abandonar el judaísmo y renunciar a la fiesta pascual. La entrega voluntaria del Hijo, en su cuerpo y su sangre, a la memoria de quienes le siguen (Mc 14, 22-25), no sustituye al cordero pascual, sino que significa un nuevo acontecimiento y una Alianza de otro orden, con la libertad y el amor pleno del Hijo del humano, Hijo de Dios.

La oración en Getsemaní significa un paréntesis, que actualiza el diálogo con Dios-a Padre/Madre desde el principio (Mc 1, 9-11, etc.). La última referencia de Jesús a sí mismo como Hijo del hombre (Mc 14, 62), al igual que 13, 26, expresa su confianza en la resurrección y en un mesianismo identificado con la vida divina, más allá de los esquemas vigentes según su época. La autorreferencia “Hijo del humano” en ese momento del relato lleva consigo todas las demás anteriores, no por una simple repetición de palabras y contextos, sino porque designan a *ese humano* con quien la audiencia ha vivido su experiencia completa.

La aparición de las mujeres, hasta entonces ocultas, es un artificio narrativo del autor, que puedo valorar estéticamente, a la vez que critico su ambigüedad ideológica. Obliga a revocar toda la memoria precedente, una vez que Jesús ya ha muerto en la cruz. Tenemos, forzosamente, que recomponer la trama para incluir a las mujeres en la

historia. Pues bien, ellas son quienes reciben el mensaje de que Jesús, el de Nazaret, el Crucificado, ha resucitado (Mc 16, 6s.). Y quienes son urgidas a volver a Galilea, "como él os dijo" (analepsis: 14, 28). Ellas, que se habían quedado solas en un paisaje hostil, interpretan la orden *ipso facto*. Huyen de Jerusalén (Mc 16, 8).

Me parece que ése era el mensaje oculto que Marcos deseaba transmitir a sus contemporáneos, por medio de un final abrupto. Después que varios de los hermanos más queridos fueran asesinados (Santiago Zebedeo, Esteban, Santiago el hermano del Señor), perseguidos (Pedro) o apresados (Pablo) en esa trampa, cuando la guerra del 67 no había concluido todavía con la destrucción de la ciudad (o quizá estaba por terminar), Marcos llama a recuperar la memoria de Jesús en camino y renunciar a la particular apuesta de la comunidad jerosolimitana. El *éxodo* de Jerusalén, antes de Marcos, ya se había convertido en un símbolo para aquella generación (los grecófonos, Pedro, Pablo… y el redactor o redactores del primer evangelio).

Por último, o por principio, la narración en su conjunto es envuelta por la presentación y la despedida/convocatoria de Jesús: su anuncio del reinado de Dios, al entrar en Galilea (Mc 1, 14) y su llamada a volver a Galilea, fuera del control de las élites políticas (14, 28; 16, 7), para dejar atrás el escenario de la represión. Todavía más abarcador es el diálogo que se establece desde la epifanía entre el Hijo y Dios-a Padre/Madre (Mc 1, 10-11; 9, 2-8; 14, 32-42), hasta el grito clamoroso del Crucificado (15, 34.37).

3. Descripciones estructurales

Ese tejido admirable, que acabo de significar gracias a algunas de sus puntadas, convierte al *evangelio feo* de Marcos en un órgano vivo de la memoria y del aprendizaje humano, *uno de los mejores relatos jamás contados*. No por eso sería ajeno a la historia/Historia, ni debería ser confundido con una mera ficción del autor. La trama que ha construido sirve para otorgar toda su relevancia simbólica a hechos objetivos, olvidados, sin relieve aparente, o para profundizar en la memoria colectiva que se había organizado de otra manera (vid. supra, sobre los *temas* que subyacen a las *hipotéticas colecciones Q-oral*). Me permite descubrir una profundidad infinita entre las líneas trazadas por la Historia de historias: el entrecruzamiento de las vidas narradas.

En el nivel de la historia subyacente, es decir, en la organización tópica global del relato, la apertura lograda por el texto podría quedar ignorada; de hecho, así ha sido. Muchas explicaciones sobre la estructura narrativa de Marcos que hemos pretendido imponer, como un cinturón de hierro, al organismo vivo del relato, *confundían imperceptiblemente los planos de análisis*. En consecuencia, se quejaban de que la horma de *una* lectura *no encajara* y culpaban a la narración por su grosería o por una simplicidad desmañada.

Las alternativas para explicar la estructura narrativa de Marcos se han movido en el plano de la *historia* o del *mito*, sin discernirlo ni dejar de confundirlo con los otros dos: el *discurso* y la *trama*. En un artículo condensado [438], Kevin Larsen organiza los muy diversos intentos por medio de cuatro categorías:

i) Topografía/geografía: Galilea – Jerusalén; mar – camino – Templo – Calvario.

ii) Temas teológicos (cristología): la identidad de Jesús, los títulos, la relación con el Padre, la intertextualidad con el Primer Testamento (Éxodo, Isaías), con la Historia de Israel (Josué, Moisés, Elías) y con el imaginario apocalíptico o la tradición henóquica (la salvación vs. la destrucción), el discipulado, el Camino; a esos y otros temas me referí en la sección I, para descubrir el *argumento* del evangelio[439].

---

[438] KEVIN W. LARSEN, "The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals", *CBR*, 3, 1 (2004), 140-160.

[439] Cada uno de los elementos de la *temática* de Marcos implica una manifestación palpable en el nivel del discurso. No tanto por medio de argumentaciones, que las hay, en boca de Jesús y en diálogos múltiples: sobre el Hijo del hombre, sobre Elías, sobre el Siervo sufriente, sobre la Torá, sobre el reinado de Dios, acerca del amor y de la comunidad. En mayor medida, se hacen patentes a través de una arquitectura simbólica, por medio de símbolos transformados en la *diégesis* y puestos en relación por el conjunto del texto: p. ej., el descenso de la paloma sobre Jesús y de la nube sobre quienes están en el monte de la Transfiguración; el cielo que se rasga para expresar el amor divino y el velo rasgado en el Santisimo del Tempo, después de su muerte en la cruz.

iii) *Sitz im Leben* de la audiencia: judíos y gentiles, unos y otros sometidos a persecución, por su interpretación de la Torá, fundada en la práctica de Jesús, o por sus actitudes subversivas contra el *imperium*; referencias a la comunidad de Jerusalén, las comunidades galileas, las nuevas iglesias en las ciudades helenísticas mediterráneas; funcionalidad pragmática en la catequesis o en la liturgia (memorial de la Cena).

iv) Factores literarios, a los que seguiré referiéndome en la sección III, si no lo he hecho ya.

Al hilo de esas constantes, la mayoría de las *descripciones macroestructurales* (excepto quienes atribuyen a Marcos la categoría de un almacén y le niegan cualquier estructura), coinciden en:

1) Dividir el texto en dos grandes partes, cuyo eje sería Mc 8, 27, o bien 8, 22: la pregunta de Jesús sobre su identidad; la llegada a Betsaida y Cesarea, entre los centros de Galilea (primera parte) y Jerusalén (segunda parte); su revelación entre judíos y gentiles, que corresponde a las iglesias contemporáneas de Marcos.

2) Distinguir, por motivos filológicos y teológicos, el relato de la Pasión respecto de toda la narración anterior: Mc 1-13, así como el llamado *prólogo* del evangelio (Mc 1, 1-13 o 1, 1-15).

3) Señalar, a su vez, una tercera sección, en el centro del relato (Mc 8, 22 / 27 – 10, 45 / 52), por una diversidad de motivos: literarios; cristológicos (la revelación del Hijo del hombre, no-violento, vulnerable, contra las falsas expectativas); histórico-teológicos (la epifanía de la comunidad, tanto en el monte, con Dios, como en la nueva casa, entre los seres humanos).

A lo largo del presente libro, con ayuda de otras investigaciones en las últimas décadas, tengo que añadir la categoría de la *mímesis* en el evangelio a las perspectivas citadas. Su estudio en las secciones III y IV permite tener en cuenta, con mayor detalle, la construcción de los personajes y el modo en que ocurre el *efecto-persona*; las relaciones inter-*personajes* y los *rituales del encuentro* narrado: el reconocimiento, el compromiso, el perdón; los límites entre lo humano y lo inhumano, en nombre de la persona y el cuerpo inviolables; la nueva sede de la pureza, una vez superada la separación externa entre puros e impuros. Sobre todo, *el proceso vital de un aprendizaje* que ha abierto el horizonte actual y futuro del desarrollo humano, dentro de nuestra común finitud y en el horizonte de una memoria eterna.

5.5. A partir de lo que ya sabíamos: perfil histórico de la audiencia implícita

El evangelio de Marcos no fue escrito inmediatamente después de los acontecimientos, sino al cabo de un plazo prudencial, que he determinado hipotéticamente poco antes del año 70. En cualquier caso, la tradición oral había empezado a hacer el trabajo del evangelista antes incluso que se planteara redactar un texto parecido a éste.

Las sinagogas judeocristianas y las asambleas de judíos y gentiles configuran la primera audiencia del texto, a través de la actuación previa de testigos y misioneros, comenzando por quienes co-protagonizan con Jesús los hechos relatados y quienes tuvieron acceso a sus actos de habla: los Doce, las mujeres, las personas sanadas, una muchedumbre de seguidores, así como los letrados que disputan con él en Galilea y otros grupos que intervienen en el proceso de su condena.

Como expuse en la sección I, cualquier hipótesis sobre la audiencia potencial del texto empieza por reconocer que su preparación y su puesta en escena tenían que tomar en cuenta a los supervivientes de aquella primera generación. Al igual que las tradiciones orales, el primer evangelio estaba sujeto al control informal de la comunidad de Marcos y de las asambleas por donde se difundió. No es casual que las pocas referencias al autor que nos han legado Ireneo, los restos de un prólogo anónimo, el fragmento de una carta de Clemente Alejandrino a un tal Teodoro y Eusebio de Cesarea (Papías, Clemente), no se figuren a Marcos como a un dirigente, ni un sucesor de la autoridad de Pedro o de los demás apóstoles, con algún tipo de potestad imperativa que pudiera evadir la opinión pública, sino como a un evangelista *propiamente dicho*. Papías, citado por Eusebio, no se abstiene de poner en duda que la línea de los sucesos fuera tal como la narrada por Marcos, dado que en Asia Menor había surgido otro relato-base que introducía variaciones considerables en el itinerario de Jesús, aun cuando coincidiera en muchas de sus grandes líneas: el evangelio de Juan.

Al igual que la mayoría de los autores de cualquier tiempo[440], Marcos comenzaría por dirigirse a una comunidad próxima, sea cual fuese la que habitaba en aquellos días o años. Las hipótesis aventuradas por historiadores o exegetas[441] ofrecen argumentos a favor de su ubicación en Roma (van Iersel, Incigneri, a más de la

[440] Vid. RICARDO SENABRE, *Literatura y público*, cit.
[441] Vid. la revisión más reciente de tales hipótesis por ADAM WINN, *The Purpose of Mark's Gospel*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008, "Mark's Provenance", 76-91.

referencia dada por Papías e Ireneo, s. II), en Siria (Theissen, Marcus) o en Galilea (Crossley, Roskam[442]). Cuando uno lee a unos y a otros, se deja convencer por ellos, al menos en parte. ¿No podría ser que todos tuvieran algo de razón?[443]

El uso de la expresión "mar de Galilea" (θάλασσα τῆς Γαλιλαίας) ha sido relacionado por Gerd Theissen con otros argumentos para defender un origen siriaco del evangelio de Marcos[444]. Sin embargo, es significativo que el término θάλασσα aparezca aislado en 17 de sus 19 ocurrencias en el relato: "*el mar*". Aun considerando que fuera la reminiscencia de un uso local en arameo, lo más relevante es el simbolismo que Marcos consigue transmitir a una audiencia de origen plural (judíos, griegos y latinos, cfr. Rm 1, 16-17)[445]. El "colorido local" del lenguaje adquiere nuevas valoraciones en el contexto social de las iglesias extendidas por las orillas del Mediterráneo. El "mar de

---

[442] Cfr. HENDRIKA N. ROSKAM, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*, Leiden, Brill, 2004. Lo más discutido de su propuesta ha sido que suponga, como BRANDON, una estrategia en Marcos y su comunidad para despolitizar la figura de Jesús o para demostrar su no-incidencia política, con el fin de asegurarse contra las represalias del imperio en el reflujo de la guerra, desde el año 67. "It is certainly true that Mark's Jesus does not have immediate political aspirations, but this does not mean that Mark's picture of Jesus would not threaten the Roman political world. Far from placating Roman authorities, Mark seems to use language and ideas that strike at the heart of Roman politics", ADAM WINN, *The Purpose of Mark's Gospel*, 35. Muy diferente es la perspectiva del movimiento político, subversivo, de Jesús en Galilea según HORSLEY (tal como se hace presente en la trama de Marcos, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 2001), CROSSAN (de acuerdo con los dichos de Q, en mayor medida) o RAFAEL AGUIRRE (el anuncio del Reino de Dios), cada uno de ellos a su manera. Para HORSLEY, en la línea ya conocida, no hubo una historia de la iglesia cristiana en Galilea (ciertamente, las comunidades judeocristianas eran sinagogas de aldea), ni un evangelio de Marcos al modo que lo han explicado los teólogos. "Mark's story, however, is about politics and economics as inseparable from religion" ibid. x. La trama de ese relato no trata sobre los *temas* del discipulado, ni la cristología, sino sobre "historical events in ancient Galilea and Judea under Roman imperial rule", ibid. "Mark's story of Jesus' pursuing a program that attempts a renewal of Israel [en la estela de Moisés y del profeta Elías] while attacking Jerusalem rule fits precisely that combination of Galilean response to having been under Jerusalem rule during the previous generation. For the kingdom of God to come, i.e., for God to rule Israel directly in its village communities, not only would the Romans have to go back into the sea from whence they came, but Israel would have to come under the role of God, as under the traditional Mosaic covenant, freed of opressive ruling institutions and rulers in its capital" ibid. 116-117.

[443] Lo que planteo no es un rechazo de la investigación sobre el contexto redaccional, desde MARXSEN hasta la actualidad, sino una paradoja positiva. Cfr. la crítica de DWIGHT N. PETERSON, *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Leiden, Brill, 2000, quien basa su análisis en tres reconstrucciones de por sí poco sólidas. Aunque su conclusión da que pensar: "[…] the present state of affairs should make it impossible simply to assume that reconstructed communities behind Gospels are hermeneutically necessary to read Gospels rightly" ibid. 202.

[444] GERD THEISSEN, "Los evangelios y su situación genética", en id., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 274-275. La hipótesis de THEISSEN es que el evangelio de Marcos se redactó en una zona rural de Siria por su riqueza en términos topográficos rurales y su interés en acercar a Jesús durante el periplo por tierra de gentiles, formando un arco que incluye la región "Siro-Fenicia" en toda su extensión.

[445] BAS VAN IERSEL, *Mark*, 51-52, analiza los tópicos tematizados por la carta de Pablo a los romanos para hacernos una idea de las cuestiones disputadas o sencillamente más relevantes para los cristianos judíos y gentiles que componen la audiencia real a quienes se dirige el relato de Marcos, aunque la audiencia implícita sea mucho más amplia, según acabamos de señalar.

Galilea" es más hondo que la *magdalena* de Marcel Proust y *los tres campanarios* que le impulsan a rehacer su memoria durante la composición de *En busca del tiempo perdido*. La geografía del camino de Jesús sirve de mapa simbólico para la autocomprensión de las *asambleas de Dios* en nuevas situaciones.

Las travesías de Jesús a través de Galilea y por tierra de gentiles; pero, sobre todo, las navegaciones de uno a otro lado del "mar", son reproducidas a mayor escala por apóstoles y misioneros durante su propio itinerario, de una a otra orilla del Mediterráneo, a través de tempestades, en medio de disputas o forzados por las persecuciones, como Pedro y Pablo en dirección a Antioquía, Corinto y Roma. En los Hechos de los Apóstoles (Hch 18, 2-3), se narra que Prisca y Aquila salieron de Roma, junto con muchos judíos, probablemente en tiempos de Claudio (49 d.C.). Pablo y Pedro fueron a parar a Roma por la creciente polarización de las sectas más violentas en Palestina. A causa de Nerón, miles de cristianos huirían en dirección contraria. Al inicio de la guerra judía y durante su transcurso, varias migraciones suceden a ésta: de Judea a Siria, de Palestina y Siria a Asia Menor. Algunos viajarían de vuelta a Roma. Otros irían forzados junto a una enorme multitud de esclavos, mujeres y niños (*Judaea capta*), quienes fueron vendidos en los mercados del imperio o empleados en obras públicas hasta la muerte. Los *Oráculos sibilinos* lo narran con imágenes desgarradoras.

Van Iersel[446] se arriesga a situar históricamente el perfil de la audiencia implícita (*the intended reader*) en los cristianos de Roma alrededor del año 70[447], por referencia a Mc 13, 12-13 y al comentario de Tácito (115-117) sobre las persecuciones de Nerón el año 64 en los *Annales*, tras un gran incendio[448]. Marcos tendría el propósito de

---

[446] BAS M. F. VAN IERSEL, *Mark: A Reader-Response Commentary*, 30-57, de acuerdo con T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189.

[447] Vid. sobre la cronología del evangelio, el cap. "Diacronía desde la raíz". JAMES G. CROSSLEY comienza a exponer su propuesta acerca de una redacción más temprana de Marcos reconociendo la opinión común: "While scholars differ over the precise year, a date between 65 and 75 CE is accepted by a wide variety of scholars of very different ideological persuassions", *The Date of Marks's Gospel*, 1. Lo cual no es impedimento para que las tradiciones orales sobre los dichos y algunos hechos de Jesús fueran arameas, sin necesidad de imaginar que hubieran sido transcritas anteriormente, como argumenta CROSSLEY, ibid., 80 ss.; apoyándose en CASEY, *Aramaic Sources*. Si hay fragmentos que demuestran ser una transcripción literal del arameo (9, 11-13; 2, 23 – 3, 6; 10, 35-45; 14, 12-26), es muy razonable suponer que procedan directamente de tradiciones palestinenses. El hecho de reconocer que Jesús discute sobre la Torá, como judío formado en un mundo social de normas fijadas por la Ley (cfr. CROSSLEY, "Jesus' Torah Observance in the Synoptic Gospel", ibid., 82-124), no es de por sí un argumento favorable a una cronología temprana, puesto que las comunidades galileas siguieron confrontándose con su entorno sobre las mismas cuestiones durante muchas décadas, según informa el Talmud.

[448] Vid. supra nota 9.

fortalecer a muchos cristianos de Roma que se ocultaron o apostataron durante aquellos días, por medio del reconocimiento público de la debilidad que los seguidores de Jesús habían manifestado durante su vida terrena, tanto los Doce, en su conjunto, como Pedro en particular[449].

Pero el imperio romano no se reduce a Roma, ni fueron ésas las únicas comunidades en situación de angustia alrededor de aquellas fechas. La solidaridad activa e inteligente de las compañeras de Jesús, que se despliega a través de estrategias de afrontamiento admisibles incluso por la cultura de los opresores (cfr. Mc 15-16: la cercanía a Jesús, su visita a la tumba para ungirlo), es perfectamente compatible con una ansiedad aterrorizada ante la violencia de que ellas fueron testigos. Habría que subrayar el testimonio de que Jesús, el Resucitado, era un ser humano capaz de sentir un miedo angustioso (cfr. Mc 14, 32 ss.), comprender las caídas y perdonarlas, sobre el fundamento de su vida narrada (Mc 14, 26-31), al tiempo que anima a mujeres y varones para que *vuelvan a Galilea* y continúen la misión (Mc 14, 28; 16, 7), después que el "fuerte" ha sido desenmascarado (Mc 3, 27).

Si en algo coinciden la mayoría de los autores es en asociar a Marcos y a su comunidad con alguna de las persecuciones sufridas por los cristianos durante los años 30-70: en Jerusalén, Judea y Galilea, como testimonian los Hechos de los apóstoles y las cartas paulinas (Crossley); en Roma bajo el poder de Nerón, ya sea que comenzaran en los años 50, sea poco más tarde, con motivo del incendio que devastó la ciudad el año 64 (van Iersel); durante la guerra judía, en toda Siria, a causa de las venganzas interétnicas y, como alega Joel Marcus, las milicias revolucionarias que se mostraban implacables contra los judíos que no se declarasen fervientes partidarios de sus ambiciones y sus respectivos líderes mesiánicos; en todo el Mediterráneo, durante y después de la guerra, dado que cualquier judío era sospechoso de sedición contra los emperadores que comandaron las legiones en Judea, Vespasiano y Tito, a manera de anti-mesías (Incigneri). Los índices del texto pueden señalar a esos variados contextos;

[449] Esa hipótesis fue propuesta primeramente por RADCLIFFE, en un artículo ya citado, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'". Pero ha sido recientemente rescatada por BRIAN J. INCIGNERI, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rethoric of Mark's Gospel*, Leiden, Brill, 2003, quien defiende que Marcos quiso afrontar "the painful question of forgiving and readmitting apostates and betrayers who were seeking to return to the community. Mark's narrative is designed, through emotional appeal, to engender sympathy for them" ibid., 341-42. INCIGNERI prefiere pensar que el evangelio fue escrito justo después de la destrucción de Jerusalén y del triunfo celebrado por Tito en Roma, el año 71.

y de todos me hago eco a lo largo de la investigación, de manera que no voy a repetir los argumentos.

El lenguaje de Marcos se basa en tradiciones judías y cristianas que tenían el propósito de subvertir el discurso idolátrico del imperialismo helenístico y romano (*Kyrios, dynamis, euaggelion*), desde la literatura apocalíptica judía al kerigma paulino. Pero también recoge otras tradiciones, en su mayoría orales, las cuales confrontan la identidad misteriosa de Jesús con las expectativas de dominio del mundo y la ambición apocalíptica que *poseía* a los partidos judíos en liza, a través de una tradición muy influyente en casi todos ellos (también Juan Bautista y el fariseo Pablo): el henoquismo, aunque sus más fervorosos practicantes fueran las comunidades esenias y la comunidad de Qumrán[450]. Alegar la intención subversiva del evangelio para localizarlo en un lugar o en otro (Galilea, Siria, Roma, incluso Qumrán) me parece poco convincente.

Los defensores del contexto galileo o sirio se refieren al dominio que Marcos demuestra de la toponimia, aunque la orientación del narrador en tal mapa sea errática (¿de dónde, por dónde, a dónde camina Jesús?) y las imprecisiones, notorias: Dalmanuta es un nombre indescifrable; Gerasa no está a la orilla del lago de Genesaret, sino a varias decenas de kilómetros; navegando hacia Betsaida, al norte, en la otra orilla, los marineros acaban en Genesaret, en la misma orilla, pero al sudeste. Es lógico pensar que el autor hizo un uso simbólico de la topografía[451], que no está reñido con el histórico, pero explica por qué considera significantes algunas ubicaciones o movimientos en el mapa, mientras que otros no los determina. El paso a la *otra* orilla, hacia Betsaida, y la llegada a Cesarea de Filipo (Mc 8, 27) se retrasa desde Mc 6, 45 hasta 8, 22. Para conseguirlo, ha sido necesario que Jesús y los Doce vivieran la experiencia de su paso al *otro lado* de la frontera étnica y religiosa, gracias a su encuentro con la mujer griega (Mc 7, 24-30 ss.).

Nadie puede negar las muy abundantes huellas de un sustrato arameo en la lengua *koinē* de Marcos, no solo en el vocabulario y en la transliteración perfecta de algunas expresiones, sino en las estructuras de los dichos que proceden de una fuente común a Q: la tradición oral, Q^1. No obstante, también hay influencias del latín sobre el

[450] Como ya vimos, el más positivo de aquellos líderes fue Juan Bautista, quien comparte la expectación del fin del mundo y la venida del Mesías, pero convoca al pueblo a una regeneración ética.
[451] La simbología del evangelio marcano y, en concreto, su geografía simbólica, la he podido profundizar con la ayuda del profesor SECUNDINO CASTRO, quien se basa a su vez en MATEOS/CAMACHO, LOHMEYER y MARXSEN. Vid. también ELISABETH S. MALBON, "The Jesus of Mark and the Sea of Galilee", *JBL*, 103 (1984), 363-377.

vocabulario y algunas construcciones[452], que no se explican fácilmente en una comunidad galilea. Sería mucho más práctico que desbordásemos el ámbito de un solo lugar, para dar cabida, como hizo la redacción marcana, a una pluralidad de fuentes y testimonios en la memoria oral. Lo que considero probable y probado es que la llamada de vuelta a Galilea, en boca de Jesús (Mc 14, 28; 16, 7), adquiriera un simbolismo múltiple y una mayor relevancia durante la redacción del texto, cerca del año 70, cuando el asedio de Jerusalén había comenzado y era previsible su final (el cual no se describe, cfr. Mc 13, 14-20).

Si lo que pretendo es reconstruir el perfil de la audiencia a la que se dirigía Marcos, debo tener en cuenta la sugerencia de que fuera escrito como soporte *oralizado* en el oficio de quien se dedicaba a actuar oralmente ante una o muchas audiencias, de un lugar a otro. Joel Marcus rompe con la imagen impuesta por la *Formgeschichte* acerca del *Sitz im Leben* de las unidades que componían el evangelio (predicación, catequesis, liturgia), para proponer que fuera un "drama litúrgico", pero sitúa su contexto en una comunidad de Siria por respeto a otro modelo: la *Redaktionsgeschichte*. Si atiendo tanto a la función comunicativa del relato, como a su audiencia oral, sería consecuente hablar de Marcos como una *historia humana sagrada* que se narraba en el marco de un ritual de la memoria ante la asamblea, no tan distinto del actual. La autonomía relativa de sus partes permite suponer que podía ser actuado de una sola vez, o en varias sesiones. Más relevante es el hecho, como propone Joanna Dewey, de que fuera recordado y comunicado oralmente, incluso después que fuera escrito (alrededor

[452] No tan abundantes como los arameísmos, pero sí patentes a lo largo del texto, son los latinismos que incorpora Marcos a su redacción, enumerados por VAN IERSEL, ibid., 33-34: 1) transcripción griega de palabras latinas comunes: *caesar, modius, speculator, denarius, sextarius, census, fragellare, centurio, quadrans, praetorium, legio, grabatus, vae*; 2) traducción literal de palabras: συμβούλιον (consilium, 3, 6; 15, 1), πυγμῇ (pugno, pugillo, 7, 3) y construcciones latinas, como εἶχον τὸν Ἰωάννην (*habere*, con el sentido de "tener a alguien por"); 3) transposición de locuciones latinas, inexistentes en griego: ἱκανὸν ποιῆσαι (*satisfacere* 15, 15); ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον (*verberibus accipere* 14, 65); ὁδὸν ποιεῖν (*viam facere* 2, 23); ἐσχάτως ἔχει (*ultimum habere*, 5, 23); τιθέντες τὰ γόνατα (*genua ponere* 15, 19); κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ (*capite damnare* 10, 33, un ej. dudoso, porque la expresión griega se encuentra en Heródoto). La explicación de datos culturales helenísticos para latinoparlantes es determinante para deducir que se dirige a personas al occidente del imperio: los *leptá* griegos son *quadrantes* (12, 42); la *aulē* es el *praetorium* (15, 16). Habría quienes tuvieran un vocabulario griego más amplio y otros más reducido, dentro de una comunidad interétnica. La evidencia de esos datos ha sido cuestionado por la aparición de similares expresiones en papiros contemporáneos de diverso origen, escritos en *koiné*. IERSEL añade otros dos ejemplos de mayor calado: "They point to the influence of a Latin-speaking milieu on speakers whose mother-tongue was not Latin". En primer lugar, el orden de palabras: la posición del verbo y de un pronombre dependiente de un nombre, que reproduce la sintaxis latina en 37 ocasiones; en segundo lugar, la conj. ἵνα reproduce la sintaxis de *ut* cuando es usada, casi en la mayoría de los casos (31 de 64), para introducir oraciones subordinadas sustantivas (es decir, el estilo indirecto con verbos enunciativos o imperativos).

del año 70)[453]. Su brevedad y su organización estructural (cfr. el capítulo anterior en esta sección), como reflejan los comentarios de manera casi unánime, lo hacen plausible.

Las consecuencias de esos datos textuales, por lo que respecta al perfil de Marcos y de la audiencia intentada por el autor, son notables. El o los *evangelistas* que debieron de actuar, una vez que los testigos y los apóstoles iban desapareciendo, pudieron estar disponibles –es plausible que así fuera- para recorrer más de una comunidad e, incluso, muchas, a lo largo de su vida, a la vez que se elaboraba el texto. Además, nada obliga a que reduzcamos el propósito de Marcos a una sola función[454]: pastoral, misionera, litúrgica[455]. En mi opinión, la audiencia intentada por Marcos era mucho más abarcadora, no por ambición de fama, tanto como por la experiencia del servicio, a lo largo de varias décadas.

Su periplo debió de incluir muchas de las nuevas iglesias del Mediterráneo, comenzando por Palestina, que estaban al tanto de lo ocurrido en Roma y en la guerra aún no concluida contra los judíos, por impresión directa o por los testimonios de una multitud huida que se fue distribuyendo por todo el imperio. Es bastante probable que esos sucesos, en lugar de debilitar a las primeras iglesias, las fortalecieran por medio de la solidaridad y la *koinōnía* con los miles de supervivientes y con cientos de itinerantes a la fuerza o de grado[456]. Por muchos motivos, era el momento oportuno para recuperar la imagen completa de la narración sobre Jesús que estaba dispersa en las tradiciones orales, de la mano de un "compañero de los apóstoles" (o un grupo de ellos). La extraña figura del centurión que empieza a reaccionar en respuesta a los abusos cometidos contra Jesús se enmarca en ese contexto, el cual debió de hacerlo crucialmente verosímil. Dicho de otra manera, Marcos también escribe con la mirada puesta en quienes todavía no eran cristianos; potencialmente, la generalidad de la *oikoumenē*. Los

[453] Vid. JOANNA DEWEY, "The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?", *JBL*, 123 (2004), 495-507.
[454] JOEL MARCUS, a diferencia de otros autores, reconoce que una de las intenciones principales del evangelio sería misionera, pero circunscribe sus destinatarios a Siria, como ya hemos dicho.
[455] Cfr. ADAM WINN, *The Purpose of Mark's Gospel*, 5-42 (intenciones históricas, teológicas, pastorales, evangélicas, socio-políticas), y sus propias conclusiones (202 ss.), después de analizar la situación histórica durante la guerra judía, bajo el dominio de Vespasiano y Tito. WINN hace suyas prácticamente las hipótesis de INCIGNERI, tanto la datación del evangelio el año 71 como su ubicación en Roma.
[456] Cfr. la situación social descrita por ELLIOTT algunas décadas más tarde, durante las persecuciones promovidas en los años noventa, para entender la primera carta de Pedro, en su obra *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar* (*A Home for the Homeless*)*: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, Verbo Divino, 1995 (1990).

redactores tuvieron que hacerse cargo de aquella comunidad transmediterránea en el testimonio, es decir, de la *koinōnía* en la memoria de/sobre Jesús.

Además, el relato obliga a imaginar que el (o los) evangelista(s) intervino en la política interna de las asambleas con su propia visión de la actualidad, a la vista de sus alusiones directas a los fundadores de la comunidad de Jerusalén (la madre y los hermanos de Jesús), a las asambleas donde Pedro, Juan, y quizás alguno más de los Doce hubieran tenido un papel destacado, así como a la muchedumbre de seguidores, que se va configurando de manera cada vez más plural. El modo en que el relato trata a los *fundadores* de comunidades concretas afectaba a su estatus entre las demas *ekklesíai*. En la práctica, el efecto que provocó la difusión del primer evangelio debió de ser profundo, puesto que los otros dos sinópticos se apoyaron visiblemente en él para completarlo y corregirlo, hasta convertirlo en una biografía de Jesús y en una historia de la primera Iglesia.

He de suponer que la audiencia primera del texto sabía más que nosotros y algo menos que el redactor o los redactores. Quienes procedieran del judaísmo, podían incluso saber más que Marcos sobre el trasfondo de las tradiciones en el Primer Testamento y en la literatura intertestamentaria, no tanto sobre los acontecimientos propiamente dichos. Mateo y Lucas, cada uno a su manera; la comunidad de Juan, a la suya, demuestran una erudición que se refleja de forma mucho más impresionante, a través de los *testimonia* extraidos del Primer Testamento –a diferencia de la cita inexacta de Isaías, hecha de memoria por Marcos en 1, 2-3, u otras del mismo cariz- y una profusión de datos, por contraste con la intertextualidad del texto marcano, que se establece sobre los principales tópicos y las grandes secuencias del relato. Marcos descubre en la vida pública de Jesús paralelos implícitos con la vida de Moisés y de los profetas, los cuales transforma radicalmente al insertarlos en nuevas estructuras de sentido, de un modo dinámico y genético, a la vez que son construidas por el héroe y sus interlocutores en una nueva sociedad, un nuevo pueblo.

Al estudiar los procedimientos para la caracterización de los personajes en el texto de Marcos, Paul Danove denomina a ese saber presupuesto por el propio autor acerca de lo que sus interlocutores, a su vez, *sabrían*, con la etiqueta teórica de *audiencia autorial* (*authorial audience*)[457]; mientras que al trabajo del texto en la

[457] Vid. PAUL L. DANOVE, *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, Leiden, Brill, 1993, 66-68. Tomada de PETER RABINOWITZ, "Truth in Fiction: a Reexamination of Audiences", *Critical Inquiry*, 4, 1

instrucción de la audiencia, desde sus presupuestos hasta la adquisición de nuevos saberes, lo denomina *audiencia narrativa* (*narrative audience*). La distinción me parece interesante, porque permite reconocer en la parte del autor una situación previa al trabajo del texto, a la que me he referido antes: la *intellectio* previa acerca de la audiencia a la que se iba a dirigir, como punto de partida para discernir los grandes tópicos y la organización general (el macrotexto, la trama, el género) de lo que deseaba comunicar.

> Entre los elementos centrales de las creencias previas en la audiencia autorial (es decir, la construcción marcana acerca de la audiencia real) está la auto-identificación como un creyente en el evangelio, su familiaridad con muchos de los contenidos narrativos de Marcos, incluyendo alusiones particulares a la Septuaginta [la Biblia traducida al griego en Alejandría], un conocimiento y una estimación positiva de Jesús y de Juan Bautista, y una valoración generalmente positiva de los discípulos[458].

Tales presupuestos son profundamente transformados por el trabajo de la narración, de principio a fin. No se trata de exponer una tesis y su antítesis, o de destruir satíricamente al enemigo. El evangelio, tal como nos ha sido transmitido, no es un escrito doctrinal, de utilidad didáctica en alguna academia, ni un instrumento circunscrito a los intereses de su tiempo, como tantos libelos y panfletos de su tamaño (p.ej., documentos de las bibliotecas de Qumrán y Nag-Hammadi), sino que ha cobrado nueva vitalidad al cabo de muchos siglos, gracias a la eficacia comunicativa de su discurso narrativo y al valor estético de su forma.

(ot. 1977), 121-141, quien dedica su estudio a esclarecer cómo se comunica la *verdad de la ficción*, desde la perspectiva del lector. Para conseguirlo distingue tres dimensiones en su estética de la recepción: 1) la audiencia real (*actual audience*) de una novela en el acontecer de la lectura; 2) la audiencia autorial (*authorial audience*) como reflejo del autor implícito: "the author of a novel designs his work rhetorically for a specific hypothetical audience", ibid., 126. "If historically or culturally distant texts are hard to understand, it is often precisely because we do not possess the knowledge required to join the authorial audience", 127. 3) La audiencia narrativa (*narrative audience*), que es convocada por la imitación que la novela hace de la historia o de la biografía, el narrador del historiador, la cual requiere de la audiencia una imitación similar. "Since the novel is generally an imitation of some nonfictional form (usually history, including biography and autobiography), the narrator of the novel (implicit or explicit) is generally an imitation of an author. He writes for an imitation audience (which we shall call the narrative audience) which also possesses particular knowledge", ibid., 127. Dado que el evangelio de Marcos no pretende fingir que narra una vida, sino narrarla efectivamente, la audiencia narrativa es sencillamente construida por el texto, desde el principio hasta el final. RABINOWITZ todavía distingue una cuarta: la audiencia narrativa ideal (*ideal narrative audience*, ibid. 134 ss.), que en nuestro caso sería la asamblea cristiana o el lector creyente en cualquier tiempo, no solo en la mente del autor.

[458] PAUL L. DANOVE, "The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples", *JSNT*, 70 (1998), 21-38 (25).

Marcos elaboró el texto para hacer posible un cambio que comienza por las raíces comunes a la razón y a la fe, lo cual se hace manifiesto en personajes (*narratarios* o figuras de la audiencia implícita) como el padre angustiado por amor a su joven hijo epiléptico: "ayúdame con la incredulidad" Mc 9, 24. Reconoció en la mujer griega, sirio-fenicia (Mc 7, 23-30), a uno de los personajes más influyentes en la vida de Jesús, aunque procedía de una cultura distinta a la judía, igual que muchos de sus contemporáneos en las asambleas cristianas. Recuperó la ambigua figura del centurión que comandaba la ejecución, pero se conmovió profundamente en proximidad a Jesús (Mc 15, 39).

Por cuanto muchas personas, en un mundo formado por culturas interdependientes, tienen la oportunidad de vivir tales encuentros, la experiencia del *rabbí Jesús*, narrada por Marcos, tiene un valor auténtico, originario, que la hace próxima de la nuestra, después que se le considerase el representante de una casta étnica, cerrada sobre sí misma, durante siglos. No sé si más allá de la intención del redactor –es difícil establecerlo-, el texto del evangelio se dirige a una audiencia infinita. En tal medida, es, también, un clásico de la cultura global.

5.6. El andamio de la imitación

En otros libros anteriores[459] he intentado explicar el modo como se construye el aprendizaje inducido por el relato en cualquier texto, no solo en los *exempla moralia* o en la narración didáctica. El *aprendiz virtual* comienza por ser un/a *lector in fabula*, es decir, determinable en el propio texto. Pero la actividad reconstructiva de la audiencia no se limita a llenar los vacíos y articular los niveles de sentido del texto hasta su clausura. Tampoco es reducible a la adquisición o la ampliación de una competencia enciclopédica, al ritmo en que se despliega el relato y sus argumentos, a través de un diálogo permanente con el narrador y con los personajes. Como he analizado con ayuda de la estética de la recepción[460], las formas de identificación y distanciamiento que el autor establece entre el héroe o la heroína y la audiencia son fundamentales para comprender el modo de la mímesis que opera en la actuación del texto. No es posible separar *la mímesis que construye el relato* respecto de *la mímesis que realiza la audiencia* sobre sus personajes: épica, tragedia, comedia, ironía, dan lugar a héroes y heroínas épicos, trágicos, cómicos o irónicos, quienes motivan en la audiencia una sentimentalidad estética: la exaltación sublime, la empatía o el distanciamiento, la catarsis trágica y la catástasis cómica o una combinación de ambas.

El aprendizaje virtual se funda en la totalidad de ese proceso. Necesita de todos los demás elementos para que sea posible la re-figuración (mímesis III, en el esquema de Paul Ricoeur)[461] de la propia persona a través de la imitación, fuera de aquel texto, en el otro plano-texto de la vida actuada y narrada por el/la aprendiz. Los cambios que producen las narraciones (ficciones, memoria, historia, vidas narradas) en la identidad de la audiencia y en el mundo de la vida común no son un resultado automático de la construcción literaria. Exigen que la historia sea capaz de provocar reflexividad sobre nuestras convenciones, además de producir un efecto emotivo. Pero dependen todavía más de mi consentimiento y mi asentimiento: un deseo de *aprehender* la alteridad, que tiene sus raíces últimas en mi relación con el Misterio.

---

[459] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Aprendices y lectores*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, además de mi tesis doctoral, *El aprendizaje narrado*, cit.

[460] Véase el cap. II "El aprendizaje de los géneros: identificación y catarsis", en *Aprendices y lectores*, cit.: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/.

[461] Vid. PAUL RICOEUR, Tiempo y narración (Temps et récit), I. Configuración del tiempo en el relato histórico; II. Configuración del tiempo en el relato de ficción, Madrid, Cristiandad, 1987 (1983-84); III. Le temps raconté, cit., 1985 (El tiempo narrado, México, Siglo XXI, 1996).

Cierto que un exceso de tal predisposición, es decir, un asentimiento coaccionado por el terror o un consentimiento dirigido por la *libido dominandi*, nos convertiría en marionetas del texto, como puede haberle pasado a muchos lectores de *historias sagradas* en determinadas épocas: don Quijote respecto de la caballería medieval, san Antonio del desierto respecto del gnosticismo apocalíptico, en lucha virtual con el cosmos; los cuales inquietaron, a su vez, al rebelde Unamuno y al solitario Flaubert.

En este tiempo y durante esta lectura, ustedes y yo tomamos parte en un proceso de aprendizaje histórico, a través de la tradición cultural y del dialógo intercultural, el cual nos permite apoyarnos sobre la madurez de nuestros antepasados; o sea, en la historia de la recepción acerca de cada texto, a la vez que ejercemos la crítica sobre el modo en que leyeron. Hoy ya no deberíamos seguir confundiendo el Pentateuco ni la Historia Deuteronomista con los evangelios, ni a Jesús con Moisés, con Josué, David o Elías. La memoria no es un *totum revolutum*, ni una mera suma de estratos. Tiene su Historia. Esa ruptura interna dentro de la tradición ya era patente en el evangelio de Marcos, pero no se había tematizado, o no de manera adecuada, en la Historia de su recepción hasta el Renacimiento y la Ilustración. El arco desplegado por la modernidad estaba inscrito en el texto.

5.7. Interpretante, signo vivo

Las interrelaciones entre el discurso, la trama y la historia son sugeridas por cualquier texto, pero no pueden ser completamente determinadas, ni aun siquiera por un monólogo doctrinal que pretendiera cerrarse sobre sí mismo. El lector puede deconstruir cualquier discurso ideológico para darle una explicación que había sido ocultada por la retórica superficial. Es lo que Jesús hace en respuesta a la asechanza de letrados y fariseos. Saca a la luz los intereses que les mueven, precisamente porque imponen su monólogo en vez de dialogar. Sin embargo, un texto que sea más abierto por su concepción –Marcos, quizá más que los demás evangelios- depende en mayor medida de la participación reconstructiva de su audiencia y, afortunadamente, permite que el aprendizaje inducido sea mucho más relevante.

En lugar de repetir fórmulas o consignas, la audiencia está llamada a *crear* su lectura propia: además de ser intérprete, produce un *interpretante*, en términos de Peirce, que es su signo propio[462]. El aprendiz de Jesús interpreta su camino –gracias a la mediación de Marcos- al mismo tiempo que se transforma en signo vivo del evangelio, como tantas veces hemos oído. Solo de tal manera podrá llenar de sentido las muchas y diversas incitaciones del relato a compartir la experiencia de Jesús.

La búsqueda del aprendiz virtual no se confunde con la investigación sobre el Jesús histórico; aunque confluya con ella y beba de sus fuentes. Recordemos que el evangelio de Marcos pasó de ser un apéndice secundario de los otros tres evangelios a convertirse en sujeto principal del diálogo contemporáneo, precisamente desde el inicio de la modernidad. Pero la relación *interpretante* con un texto no puede dejar de lado la intención del autor o la autora, ni traicionar la analogía.

Si inventamos otra historia, a partir de referentes meramente hipotéticos o fantásticos, obtenemos otro personaje, quizá más verosímil, pero no más real. También podemos mezclar las fuentes documentales, como resultado de una estrategia instrumental; pero ya no será fruto de un diálogo con el texto y con su(s) autor(es), que va madurando a lo largo de nuestra vida. Si igualamos el *Quijote* de Cervantes con el de Avellaneda, será a costa de perder el sentido del valor estético, que no me pertenece, sino del que participo en una sociedad abierta y en una historia de recepción no

[462] Vid. CHARLES SANDERS PEIRCE, *El hombre: un signo*, Barcelona, Crítica, 1988; KARL-OTTO APEL, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997; U. ECO, *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona, Lumen, 1989.

conclusa. No obtendré un aprendizaje placentero, perplejo o entusiasmado por el otro ser, sino una explosión del ego. No podré dirigirme a una audiencia pública, sino por medio del engaño, ni aspirar a la comprensión personal. Habré fabricado un discurso sectario, junto con quienes me utilicen para sus propios fines.

Tampoco los más poderosos, ni siquiera dentro de las iglesias, por mucha potestad que hubieran acumulado, han conseguido imponer un punto de vista aberrante excepto durante un tiempo (o "dos tiempos", etc.), como viene demostrando la historia de recepción de los evangelios desde hace dos mil años. En una sociedad abierta, la cualidad humana del diálogo nos permite un acceso personal a la relación con el Misterio, a la vez que seguimos insertos en nuestras redes sociales de comunicación. La búsqueda de datos alrededor del Jesús de la historia descubre aspectos concretos que son objeto de argumentación pública y racional.

Hechas todas las prevenciones, el evangelio de Marcos es una puerta abierta a la modernidad. Llama por sí mismo a que la audiencia se comprometa plenamente en la reconstrucción del sentido, con un margen de libertad tan amplio que sigue dejando perplejos a los comentaristas contemporáneos.

5.8. El final de Marcos

Un ejemplo crucial. El desenlace ambiguo del relato, con la huida de las mujeres en Mc 16, 8, exige al lector un compromiso, si se quiere, desmedido. "El final suspendido constituye lo que se llama un prólogo al trabajo del lector"[463]. Tanto es así que muchos de los testimonios conservados desde mediados del s. II (Justino e Ireneo), con excepción de los códices Vaticano y Sinaítico, han añadido un sumario canónico de los demás evangelios, que hoy sigue apareciendo en las traducciones del texto (la "conclusión larga"), o bien una coletilla (la "conclusión breve") para resolver la ambigüedad[464]. Lo más cierto es que la ambigüedad intentada en tal desenlace, por cuanto las tres mujeres que lo protagonizan no son ni ideales, ni lo contrario (es decir, anti-ideales), sino mujeres tan reales que resultan inverosímiles a un lector de *romances*, tiene la eficacia máxima de enganchar a la audiencia en la tarea de reinterpretar *la totalidad del texto.*

La mayoría de las interpretaciones contemporáneas, a pesar de su diversidad[465], dan por hecho que Marcos pretendía mostrar que también las mujeres acabaron siendo

---

[463] "Les prolepses qui précèdent ont induit chez le lecteur attentif l'idée que la proclamation de la bonne nouvelle aura un avenir au-delà de la fin abrupte du récit : ce ne sera pas un avenir facile, mais ce sera un avenir. La gloire de la Transfiguration pourra alors être divulguée, mais sans cesser d'être en tension avec la Passion, qui imprégnera la vie même des prédicateurs. Comme le parfum a dû être perdu à Béthanie pour prendre valeur de signe, le corps de Jésus s'efface au profit d'une naissance à la Parole. […] Une autre lecture est possible, que l'on peut qualifier 'd'ironique', car elle revient à opposer (comme souvent dans Marc) les points de vue divin et humain. Le récit évangélique a familiarisé le lecteur avec la juxtaposition de la révélation offerte par Jésus et de l'incompréhension des disciples. Jamais cependant l'incompréhension n'a eu le dernier mot, car elle a toujours été suivie d'un nouvel enseignement de Jésus. Selon la même structure, la fin ouverte de Marc appelle le lecteur à transcender l'échec en construisant sa propre réponse : il peut prolonger l'évangile, ou bien il peut tourner court. La finale suspendue constitue ce qu'on appelle un prologue au travail du lecteur", CAMILLE FOCANT, "Les finales de l'évangile de Marc : le silence apeuré des femmes et les préparations à l'au-delà du récit", Conferencia en la *École biblique et archéologique française* de Jerusalén (8-10-2005).

[464] Vid. un apéndice de GNILKA, *Marcos*, 411-419.

[465] Así se hace ver en la excelente revisión de la crítica textual y la exégesis sobre el final marcano que ofrece FOCANT, "Un silence qui fait parler (Mc 16, 8)", en id., *Marc, un évangile étonnant*, 341-358. Al estudiar las explicaciones sobre el "silencio de las mujeres" distingue seis tipos: histórico-psicológico (el miedo); redaccional (una prolongación del "secreto mesiánico"); conflictivo (en oposición a los relatos de aparición propios de la iglesia de Jerusalén); radical (sin apariciones); apologético 1 (explica la causa de que no sean nombradas las mujeres en el elenco de Pablo: 1Cor 15); apologético 2 (preserva el rol protagónico de los aprendices y les libra de la sospecha de haber robado el cuerpo). En casi todos los tipos se da por entendido que las mujeres no comunicaron el descubrimiento a los aprendices, aunque la explicación "histórico-psicológica" (CRANFIELD, DHANIS) sugiere que el miedo estaba lógicamente referido hacia los extraños; luego no habría obstáculo para suponer que se lo dijeran a los aprendices.
Las excepciones más fundadas proceden de la exégesis feminista: MARLA SCHIERLING, "Women as Leaders in the Markan Community", *Listening* 15 (1980), 250-256 (251-253) y E. SCHÜSSLER-FIORENZA: "El silencio de las mujeres de cara a las gentes en general no excluye el cumplimiento del mandato de "id y decid a sus discípulos y a Pedro que irán delante de vosotros a Galilea; allí le veréis" [cfr. con el mismo sentido Mc 1, 44]. Marcos 16, 7-8 no debe entenderse como mandato y desobediencia al mismo, sino

seguidoras falibles (*fallible followers*): desobedecieron el mandato de comunicar el mensaje a los aprendices[466]. Así pues, Malbon [467] no hace más que recoger el sentir general, con una simplicidad que ha convencido a las exegetas feministas de la última década [468], cuando afirma que "el miedo y el silencio de las mujeres pertenece a la

---

como mandato y obediencia que transmite el mensaje a personas especialmente designadas, pero no informa a nadie más. A pesar del terrible miedo por arriesgar sus vidas, las mujeres discípulas permanecieron con Jesús […]" *En memoria de ella*, 386. Aunque en la misma línea, otra opinión distinta es la de V. PHILLIPS en dos artículos, "Full Disclosure: Toward a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark", en KITZERBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 13-32, y "El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 321-337.

[466] Dado su esfuerzo por analizar los procedimientos de caracterización empleados por Marcos, destaco la opinión de PAUL L. DANOVE, *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, Nueva York/Londres, T&T Clark, 2005, quien dedica el cap. 5 a las mujeres que van a la búsqueda de Jesús hasta la tumba. DANOVE se plantea el problema de la interpretación del texto con un método hermenéutico: el encuentro entre las expectativas de la audiencia ("beliefs *about* God, Jesus, and Jesus' disciples") y el horizonte del texto ("beliefs developed about each character"), del cual debería resultar un aprendizaje. Tales categorías tienen como base el estudio que dedicó a explicar la estructura del texto y la función del *lector implícito* en el relato de Marcos, *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, Leiden, Brill, 1993, esp. el cap. 7: "The Implied Reader of the Gospel of Mark", ibid., 167-202. Sin embargo, puede que sus propias creencias acerca de las seguidoras de Jesús condicionen su análisis, al igual que en un artículo anterior, "The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples", *JSNT*, 70 (1998), 21-38 (21-22).

De otra manera, es difícil entender que su explicación sobre la perspectiva del texto acerca de estas tres mujeres esté fundada en la comparación de otros nueve usos del verbo griego ζητεῖν con la interpelación del ángel, referida a ellas (Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον: "A Jesús buscáis, el Nazareno, el Crucificado" Mc 16, 6a), como si fuera semejante a la situación de su madre y sus hermanos, cuando preguntan por él para raptarlo (ζητοῦσίν σε Mc 3, 32), a los letrados/fariseos cuando buscan el modo de tentarle (8, 11-12), a los sumos sacerdotes y letrados cuando buscan apresarlo (11, 18; 12, 12; 14, 1) y a Judas cuando busca el momento de entregarlo/traicionarlo (14, 11). La construcción del carácter de los personajes hace uso de las isotopías con una profundidad simbólica. La mera repetición de palabras o de estructuras no siempre es significativa. Según eso, cada vez que los Doce o los interagonistas llaman maestro o rabbí a Jesús serían sospechosos de traicionarle como los tentadores (Mc 12, 14) y Judas (14, 45). ¿Huyen los Doce por ese motivo oculto, o es necesaria una explicación? ¿Huyen las mujeres porque, *en realidad*, querían *apresar* a Jesús, en vez de dejarle *ir al Padre*? *Bad girls.* Lo mismo vuelve a hacer, de modo aún más forzado, con el campo semántico del terror ante la violencia sacralizada en el relato (n. φόβος, 4, 41; ἔκφοβος, 9, 6; vb. φοβεῖσθαι, en 12 ocasiones), el cual pretende usar de pretexto para una caracterización negativa de las mujeres. He tratado sobre algo más que una repetición de palabras en el cap. de este libro acerca de la estética subjetiva de *lo siniestro* (III.2.1).

Cierto que hay unidades que funcionan como *ideologemas*: p. ej. el vb. διαλογίζεσθαι en Marcos, según había señalado DANOVE en "The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark", *Biblica*, 84 (2003), 16-34 (16). Marcos interpreta la voz media, con sentido autorreflexivo, como marca significante de un falso diálogo: privado, monológico. Pero tales ejemplos no sirven de paradigma para explicar en su conjunto la semántica del texto; concretamente, el uso del verbo ζητεῖν.

No todas las ocurrencias del mismo término tienen la misma evaluación en el texto. Es más lógico sostener que cada una de sus unidades está sujeta a *distintas valoraciones (sociales, afectivas, estéticas)*, según el contexto donde aparecen y el *subtexto* de su entonación, aun cuando mantenga su significado paradigmático. El tema de la violencia y su desacralización en el relato gracias a la acción de Jesús es una de las claves para interpretar el evangelio. La huida final de las mujeres es un final inesperado, pero no redunda necesariamente en su descrédito, sino que informa sobre la situación vulnerable en que continúan después de la Resurrección.

[467] Cfr. E. STRUTHERS MALBON, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 41-69.

[468] Cfr. la opinión de MALBON asumida y reelaborada por V. PHILLIPS, "El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos". PHILLIPS añade otro supuesto: que las mujeres no habían

estructura de la epifanía" [469]. Desde luego que el texto hace patente la conmoción de las tres mujeres y la necesidad de encontrarse con Jesús en Galilea para superar el terror.

Sin embargo, no está enunciado en el relato con la misma evidencia lo que sigue: "El miedo y el silencio de las mujeres son en la misma medida signos de los límites de la humanidad en presencia de la divinidad, cuanto signos de falibilidad como seguidores en el sentido habitual. Pero el miedo y el silencio son signos ciertos de distinción entre las seguidoras silenciosas y aquél a quien siguen, y todos los seguidores son falibles en tal sentido"[470]. La redacción de Marcos sigue la tónica de representar el foco interno de los personajes sin juzgarlos[471]. Aunque yo pueda descubrir legítimamente en el "suspense marcano" acerca de esas mujeres elididas hasta el desenlace (Mc 15, 40-41) una intención androcéntrica y misógina –al menos en algún grado-, lo cierto es que el narrador *no califica* a las mujeres cuando describe su miedo y su silencio[472]; lo cual podría hacernos pensar en casi lo contrario: una autoría (co-)femenina.

Marcos da por presupuestos hechos sobradamente conocidos por la audiencia y fácilmente deducibles de los hechos. Eran las únicas personas del entorno de Jesús que habían permanecido a su lado. Las primeras en acercarse a la tumba. Por tanto, las únicas sospechosas de haber robado su cadáver. Solo por ignorancia y habituación a un

---

escuchado el mensaje de Jesús sobre su resurrección y vuelta a Galilea. Por eso se asustan: "el evangelio termina con una comunicación frustrada" 334. Su argumento se basa en que ellas no aparecen como oyentes directas en la situación de la Cena pascual. No es convincente si tenemos en cuenta que no aparecen ni allí, ni en ningún lugar del relato, hasta su emergencia del fondo del mar en 15, 41. Sin embargo, la narración confirma que estaban durante todo el camino.

[469] MALBON cita a DAVID CATCHPOLE, "The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology", *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (mar. 1977), 9.

[470] MALBON, ibid., 64.

[471] Vid. infra sobre la figura del narrador marcano, cap. II.6.

[472] Me parece que la respuesta más coherente al desafío de MALBON y, todavía más, del propio texto, ha sido el estudio de JOAN L. MITCHELL *Beyond Fear and Silence: A Feminist Literary Approach to the Gospel of Mark*, Nueva York, Continuum, 2001. Su lectura parte radicalmente del final de Marcos (16, 8): el temor y la huida (¿fallo o silencio temporal?) de esas tres mujeres. Pero hace uso de la "hermenéutica de la sospecha" para poner en cuestión los principios con que se ha construido el texto. ¿Se pretende ocultar la presencia y la acción de las mujeres en el entorno de Jesús y en las primeras iglesias? MITCHELL aplica uno de los modelos de análisis propuestos por SCHÜSSLER-FIORENZA en cuatro etapas: primero, la sospecha acerca de quienes añadieron un final postizo al texto original, para cerrarlo; y sobre el propio Marcos, quien había encubierto el rol activo de las mujeres en el camino de Jesús, hasta el desenlace (Mc 15, 41). El segundo paso consiste en reconstruir la historia poniendo a las mujeres en el centro. De hecho, el texto permite hacerlo: Mc 1, 30; 5, 25-34; 7, 24-30; 14, 3-9; 15, 40-41.47; 16, 1-8. Por este medio, se hace evidente que las mujeres seguían teniendo un rol activo en las primeras iglesias ca. 70 d.C., aunque resultara incómodo a los varones. Su silencio en Mc 16, 8 es comparable al de Jesús y otros varones en el curso de la historia: miedo ante lo absurdo (cfr. Mc 9, 9s.) y lo siniestro, que amenaza realmente al ser humano (cfr. 14, 32-42). Los últimos dos pasos consisten en destacar los pasajes más relevantes de Marcos e interpretarlos con nuestras propias voces, lo que he intentado en esta sección II sobre "la novela del aprendiz". El texto demanda que participemos en su estructura abierta, como un terreno para el diálogo, como el que se establece entre Jesús y la mujer sirio-fenicia (Mc 7, 24-30).

relato ya conocido nos parece que su presencia allí no fuera un acto de valentía, sino algo *natural*. Lo cierto es que esos mismos legionarios que torturaron a Jesús, así como sus predecesores y antecesores en todo el imperio, eran conocidos por emplear la violencia sexual contra las mujeres. ¿Era necesario que el evangelio *lo proclamara*? ¿No basta con manifestar su miedo?

La comparación con Jesús para denigrar la cobardía o falta de fe de las tres mujeres, como si aquél fuera una especie de superhéroe ajeno al sufrimiento humano, difícilmente viene al caso, cuando acabamos de *consentir* en el relato:

1) la visión de Jesús lleno de *pánico* ante la expectativa de caer en manos de sus perseguidores (14, 33-36s.);

2) un cambio total de la focalización narrativa (14, 65ss.; 15, 5ss.) que resalta, precisamente, el *silencio* del héroe durante el relato de la Pasión, hasta sus últimas horas en la cruz.

Su debilidad es mostrada de un modo todavía más patente que la conmoción de las mujeres, sin precauciones contra el juicio de la audiencia, quienes recientemente habían experimentado el horror de la "dominación total"[473]: las persecuciones en Roma o la guerra judeo-romana en Palestina. El carácter de Jesús en el relato no está fundado en la *apatía* estoica, sino en sus opciones existenciales: de modo claro y distinto, la no-violencia frente a persona alguna. Lo mismo se muestra en esas tres mujeres; el hecho de que no dijeran *nada a nadie* en su entorno inmediato, cuando habían perdido el contacto con los aprendices huidos, uno de los cuales había traicionado al Maestro, no supone ningún descrédito. Ni Jesús es un fanático suicida ni las mujeres son aguerridas celotas. Me temo que muchos especialistas han emitido un juicio apresurado sobre el carácter de este grupo, como también sobre otros personajes llamados "secundarios" o "menores".

De hecho, Malbon sugiere que

> la significación del silencio de las mujeres [distinguido de su terror] hay que encontrarla en el movimiento externo del texto desde el autor hacia el lector. Parecería que el narrador asume que el oyente/lector asume que *las mujeres hablaron a los discípulos acerca de la resurrección, ¡puesto que después alguien tuvo que contar al narrador lo que ahora cuenta al oyente/lector!* […] Ahora es el turno de que hable el oyente/lector [474].

[473] Vid. infra, acerca de este concepto de HANNA ARENDT, el capítulo IV.6 "Ritos de la dominación total".
[474] MALBON, ibid., 65, el sydo es. mío.

El recurso a interpretar románticamente que el joven vestido de blanco (Mc 16, 5; cfr. 14, 51) no representa a un mensajero (heb. *mal'ak*) de Dios, sino al propio Marcos, quien ha recibido la serenidad necesaria para narrar los hechos espantosos hasta su inesperado final, no es desdeñable. Pero tampoco altera la función del narrador, cuando presenta a las mujeres huyendo del escenario de un crimen real.

Como explica Focant, "el final abrupto de Marcos" es coherente con su técnica narrativa: "comporta un aspecto enigmático innegable. Es todo lo contrario de un *happy end* y exige que nos acerquemos a él como un final abierto"[475]. Lo paradójico no es el éxodo de las mujeres, sino el modo en que se manifiesta indirectamente la gloria de la resurrección. Me temo que una *lectura punitiva* contra esas tres protagonistas está ocultando nuestras resistencias a afrontar la realidad desde el término de nuestro aprendizaje con Jesús.

En la sección III de este libro se contrastan las distintas maneras como la relación con los *interagonistas* humaniza a un héroe presentado como una figura numinosa (*theios aner*) por aquellos personajes que admiraban sus hechos maravillosos, en situación de espectadores, pero se distanciaban de su humanidad: la muchedumbre que hace su elogio ante cada demostración de *dynamis*; los aprendices sobrecogidos por la fe y la personalidad sublime de Jesús, paradójicamente incapaces de aprender con él; un centurión que contempla la tragedia del héroe desde la primera fila y valora el espectáculo. La disposición radical de Jesús a la acogida de los otros a todo lo largo del relato, para dejarse afectar por ellos, podría ayudarnos a comprender y a participar de la realidad en proceso a través de su mirada, incluso contra nuestros estereotipos: la elección de los Doce varones como jefes de tribu, quienes acaban huyendo; la superioridad de Israel sobre los demás pueblos, mientras sus jefes asesinan impunemente al Hijo del hombre; la intervención apocalíptica de una divinidad todopoderosa para castigar al mundo. Sin embargo, Dios-a solo interviene personalmente a través de Jesús, en relación con los interagonistas, en la oscuridad de su

[475] FOCANT, "Un silence qui fait parler (Mc 16, 8)", 348. Como ya lo había hecho ver N. R. PETERSEN, "la yuxtaposición de los vv. 7 y 8 incita al lector a una relectura de toda la obra para comprender el sentido de esta aparente incongruencia y su función en la narración. En el punto donde el texto termina, el trabajo del lector emprende una nueva salida" ibid. 353. FOCANT subraya la estructura reiterada del anuncio de la Pasión, su rechazo por los aprendices y una nueva enseñanza de Jesús en 8, 31 -10, 52, para compararla con el anuncio de la resurrección y su aparente rechazo por las mujeres. Pero no parece la lectura más coherente. La resurrección *ya se ha cumplido*, pero el miedo ante los agentes de la Pasión no desaparece por ese motivo: las mujeres no rechazan la resurrección (sería un juicio terrible que no podemos atribuir a Marcos), sino que huyen *a Galilea* después de completar su misión: ser testigos.

Pasión, hasta el momento en que resucita. El relato significa claramente el modo en que Dios-a ha evitado que la resurrección sea parangonable a la muerte (el asesinato) de Jesús. El final de Marcos nos sugiere que ha ocurrido en otro plano de la realidad, que irrumpió en el nuestro. Cualquier efecto sobre la Historia común dependerá de la libertad de los protagonistas; de esas tres mujeres que huyen asustadas de Jerusalén, tan frágiles.

No es una especulación a partir del texto, sino una exigencia de la narración: gracias al acontecimiento narrado de la relación interpersonal entre Jesús y *los otros*, la imagen proyectada de un "héroe semidivino" se ha transformado en la existencia humana del Hijo de Dios viviente, quien sigue viviendo con nosotros el misterio de la libertad y la plena solidaridad, el afrontamiento de poderes terroríficos y la esperanza en que *su* resurrección se ha anticipado.

> El evangelio de Marcos implica una continuación (*suite*) en la cual Jesús resucitado estará presente para los aprendices y para el lector. Pero no la cuenta. Deja más bien al lector el cuidado de construirla, mientras se construye a sí mismo [476].

Admito que afrontar la marea de la crítica en esta cuestión da un poco de *miedo*. Pero puede ayudarnos a tomar en serio el aprendizaje de Jesús, y el nuestro.

[476] "Solo una comprensión irónica conviene a tal relato: sin ella, pierde toda credibilidad", ibid. 355.

6. Un narrador fascinado por el drama que está representando

Si comparo la narración de Marcos con otras obras de la antigüedad, puedo reconocer una peculiar "clasicidad", dentro de lo nuevo. Aristóteles recomendaba en su *Poética* (1460a 6-7) que la *mímesis* de la acción en la épica prevaleciese sobre la *diégesis*, es decir, sobre el discurso del narrador. Cuanto más dramática fuese la presentación de los personajes, mejor. El primer intento de contar los hechos y los dichos (*logoi*) de Jesús en una sola obra atiende a este consejo, aun sin haberlo escuchado: el discurso del narrador es tan escueto que pierde su estatuto superior y reduce su visión a la perspectiva de los personajes[477].

El narrador no es objetivo ni externo, a diferencia de un historiador. Tampoco cabe calificarlo de *omnisciente*, puesto que renuncia a indagar en el mundo interno de los personajes y omite cualquier descripción del entorno físico, así como los retratos que contribuyeran a *objetivizar* los rasgos característicos de los actores[478]. Solo representa acciones, palabras y signos. Todo lo que es narrado, incluido el mar de Galilea, el Gólgota o la tumba vacía, pasa por la voz y los ojos de los protagonistas, cuyas impresiones y valoraciones son adaptadas por el narrador en estilo directo y estilo indirecto libre. El hecho de que no encontremos algunos procedimientos técnicos habituales en la novela moderna (p.ej. el monólogo interior) no significa que la focalización de los hechos sea externa[479]. Los personajes condicionan casi por completo, si exceptuamos algunos comentarios *turísticos* del narrador (Mc 7, 3-4; 15,

[477] La técnica recuerda las novelas de Flaubert o de Henry James, dado que ambos recomendaban que la historia se contase a sí misma y que el autor desapareciese. A diferencia de aquellos, en el sucinto relato de Marcos encontramos pocas huellas de análisis psicológico. Sin embargo, la focalización interna de la narración permite reconstruir el aprendizaje del héroe.

[478] Los pocos autores que han analizado la construcción del narrador en el evangelio de Marcos no han hecho un uso riguroso de los modelos proporcionados por la teoría de la narración; por lo que caen en contradicciones tales como considerarlo un ejemplo de "narrador omnisciente", sin argumentos sólidos (RHOAD et al., *Marcos como relato*, cit.) o bien "ilimitado e irrestricto", como argumenta ROBERT M. FOWLER, *Let the Reader Understand*, 64.

[479] GENETTE compara el relato con el verbo en la oración nuclear, para distinguir el "modo" (las formas de focalización: quién ve o quién percibe, es decir, el "foco de percepción"), la "voz" (quién habla) y el "tiempo" del relato. La focalización puede ser "externa": el narrador quiere contar lo que ve, de forma objetiva (p.ej. la novela policíaca); "interna", cuando adopta el punto de vista de los personajes; o "cero": el narrador se sitúa por encima de los personajes, lo sabe todo (omnisciente) y describe la conciencia de los personajes como si supiera más que ellos (omnipresente). Es el foco general –*cero*- propio de la novela ideológica, la narración doctrinaria o de "tesis". El discurso en primera persona, como el monólogo interior, hacen coincidir foco y voz, pero también pueden tratar a otros personajes como un narrador omnisciente (focalización cero).

22), el foco interno del discurso acerca del mundo narrado[480]: en los dichos de Jesús, en los frecuentes diálogos y gracias a una modulación dialógica del discurso del narrador, cuando adopta la perspectiva de los personajes sobre la acción[481]. En términos de Gerard Genette[482], diríamos que se trata de un narrador *intradiegético*, aunque no sea un testigo directo, ni recurra al artificio de presentarse a sí mismo como un personaje ficticio; está mucho más interesado en representar la perspectiva (voz, visión) de los actores que la propia; es capaz de enfocar los hechos *a través* de los protagonistas.

Esa forma de construcción no implica que el lector sepa menos que si fuera guiado por un narrador *omnisciente*[483]. Por el contrario, nos da acceso al mundo de los personajes gracias a una técnica rudimentaria, pero eficaz. Además de conocer los hechos, podemos aprender el modo en que son conocidos: la fenomenología de las vidas narradas. Puesto que el foco de la narración está, desde su apertura, centrado en el héroe, la competencia del aprendiz virtual se forma al mismo ritmo que la experiencia de Jesús, a partir de un conocimiento común a ambos.

El primer capítulo del relato es determinante. Como explica van Iersel, "después de leer solo una página de Marcos, el lector se ha convertido en un iniciado que sabe ya mucho más de lo que la mayoría de los personajes sabrán a lo largo de la historia"[484]. De tal manera, el narrador contribuye a que aumente la identificación del aprendiz virtual con el héroe: casi todo lo que ocurre es filtrado desde su sensibilidad y su comprensión. No sería exagerado inducir que el relato nos convoca a ser hijos de Dios

---

[480] En tal sentido, cabe prestar atención a las críticas hechas por MIEKE BAL a GENETTE, porque no había señalado el procedimiento por medio del cual un narrador puede adoptar el foco de uno o varios personajes sobre la acción. "El sujeto de la focalizacion, el focalizador, constituye el punto desde el que se contemplan los elementos" BAL, *Teoría de la narrativa*, 110. "Cuando la focalización corresponde a un personaje que participa en la fábula como actor, nos podremos referir a una focalización *interna",* mientras que la focalización externa señala a un "agente anónimo, situado fuera de la fábula" ibid 111. Los personajes "focalizadores" son denominados por GENETTE un "héroe focal" y "personajes focales" ("Discours du récit", 250 y 245).

[481] RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction*, 82-83, reconoce con GENETTE que la focalización no es verbal: el foco señala quién ve o percibe, aunque quien hable sea el narrador u otro personaje. Pero señala agudamente que la focalización "interna" –a través de un personaje- deja huellas lingüísticas en el texto. Precisamente sobre esas huellas en el discurso del narrador o en la voz de los protagonistas tratan los estudios de MIJAIL BAJTIN ya citados en nota supra: la dialogización del relato incorpora y valora las voces de los otros en su réplica, incluso cuando la focalización es "externa".

[482] Cfr. GERARD GENETTE, "Discours du récit", id. *Figures. III*, Paris, Seuil, 1972; *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

[483] La imagen de Dios como si fuera un narrador omnisciente, omnisapiente, un "foco cero" que observa las vidas de todos desde una distancia atroz y una cercanía aterrorizante no tiene nada que ver con el testimonio de los evangelios. Por el contrario, ha sido causa de angustia existencial para muchos pensadores, como WALTER BENJAMIN, quien hizo ver sus efectos en una de sus alegorías modernas, "El narrador (*Der Erzahler*)".

[484] VAN IERSEL, *Reading Mark*, 42.

desde la experiencia (o "perspectiva") del Hijo. En los últimos capítulos de la sección IV, a modo de conclusión, revisaré el alcance de este procedimiento para que podamos rehacer y compartir el aprendizaje de Jesús.

En la práctica comunicativa, si el evangelio de Marcos fue redactado para ser leído y dramatizado ante una audiencia, el lugar del narrador como un *medium* que no obstruye el foco de la historia era el más adecuado. A semejanza de un *cuentacuentos*, su estatus es el de un enunciador que facilita el trabajo de sus oyentes y hace atractiva la historia. Por cuanto se mantiene fuera del mundo narrado, no es un testigo con nombre propio en la escena –lo que produciría un efecto artificioso, más coherente con el tono lírico y el estilo sublime del evangelio de Juan-, sino un narrador *heterodiegético*. La opción por mantener el anonimato permite que el esfuerzo solicitado a la audiencia se oriente en mayor medida a la reconstrucción de la historia desde la perspectiva de los personajes, que a figurarse un *autor implícito*. La imagen que nos hagamos del autor, al final del relato, es más compleja, como puede comprobarse al rastrear la historia de la exégesis; no está determinada por el discurso del narrador, sino que es resultado del proceso global de lectura.

El narrador entra en el mundo de la narración siguiendo a Jesús, pero permanece independiente del personaje. Puesto que no es una narración en primera persona (*homodiegética*), se hace posible separar con suficiente claridad la perspectiva del narrador respecto del punto de vista del héroe cuando sea necesario. Más adelante indagaré sobre la utilidad de ese doble plano en algunos casos; los oyentes y lectores tenemos la oportunidad de identificarnos con el héroe incluso frente a las limitaciones del narrador. Aunque esa prevalencia del *foco de Jesús*[485] y la subordinación del narrador a su perspectiva tiene razones teológicas[486], lo que me importa es aclarar el procedimiento técnico, porque viene a coincidir, al cabo de muchos siglos, con los

[485] La primera en señalar este hecho fue MARY ANN TOLBERT, *Sowing the Gospel*, cit. Jesús sería, según ella, el *private narrator* del evangelio marcano, distinto del *autor implícito*, aunque a veces se confundan. Vid. un comentario extenso en la Conclusión de mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*, cap. 4 "Jesús en primera voz": http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=38432

[486] Cfr. la interesante, pero poco acertada, a mi parecer, explicación teológica del "narrador ilimitado e irrestricto" por ROBERT FOWLER, *Let the Reader Understand*, 65. "Este modo de instancia narrativa podría llamarse 'semejante a dios' (*godlike*) y con razón. La noción de que los evangelios fueron dictados *verbatim* a sus estenógrafos por Dios, aunque no se aserta en ningún lugar de los evangelios mismos, no obstante, es un reconocimiento perspicaz del grado de autoridad que los evangelistas demandaban para sí mismos". Lamento discrepar de todos esos prejuicios; lo que no se alega en el texto es el producto de una hermenéutica posterior; los redactores del evangelio de Marcos están ciertos y confiados en la sacralidad de la persona acerca de quien hablan, pero ni por asomo se planteaban cuestiones de inerrancia o de inspiración automática, como las que formularon dogmáticamente miles de teólogos bíblicos durante más de un milenio.

recursos usados por la historia oral. Quizá la historia oral sea más teológica, por respeto a la humanidad, que una dogmática deshumanizada.

Precisamente porque no pretende *saberlo todo*, el narrador-mediador nos ofrece una imagen del *autor implícito*[487] que asume los presupuestos de su *audiencia implícita*, aunque se conceda, lógicamente, algunas ventajas. Puesto que no es un narrador objetivo, podemos reconocer en su discurso que hay un autor distinto de los personajes: una subjetividad en acto de narrar. Interviene en contadas ocasiones para hacer las veces de traductor intercultural ante una audiencia no judía, acerca de costumbres étnicas (Mc 3, 22; 7, 11c.19b; 12, 18; 14, 12; 15, 32.42; en un contexto que incluye a latinos grecófonos: gr. *lepton*, lat. *quadrans* 12, 42); considera esos hechos culturales a partir de un sentido común con la audiencia, con quienes se extraña de algunos extremos (Mc 7, 2.3-4). En otros casos, se limita a traducir términos arameos, de modo que puedan ser comprendidos por quienes no hablan esa lengua (Mc 3, 17; 5, 41; 7, 11.34; 10, 46; 14, 36; 15, 22.34). La construcción de un mediador, como ya dije, manifiesta una intención incluyente hacia una audiencia multiétnica, por medio del griego *koinē.*

El narrador marcano prefiere guardarse su juicio moral en las secuencias de mayor tensión dramática. Deja incluso que los personajes interpelen al héroe con una entonación propia, hasta con dureza; no solo sus enemigos, también sus ayudantes (Mc 7, 29; 5, 31; 8, 32). *Pero* hace patente, a través del foco interior de los personajes, las motivaciones que conducen al asesinato de Jesús, a causa de un sistema moral segregado por las élites, a través de la cadena del patronazgo y el clientelismo. Los valores esgrimidos y ejecutados por los poderosos (o aspirantes al dominio) no se refieren al bien del prójimo ni al amor y la fidelidad de Dios-a, sino que representan el privilegio poseído por medio de un orden protector del honor y sancionador de la vergüenza. Sus portavoces más fervorosos son los letrados, los sumos sacerdotes y los ancianos que entregan a Jesús al César (es decir, a Pilato), como un juez consabidamente corrupto, dispuesto a confirmar la validez de las acusaciones frente a la propuesta de Jesús. Una y otra vez, responden a las razones que les ofrece Jesús, recogidas de la tradición oral y contextualizadas por Marcos (Mc 2, 16-17.18-22.23-28; 3, 4; 3, 23-29; 10, 2-9; 11, 17.28-33; 12, 1-11; 14, 48-49.62), con manifestaciones de odio homicida: Mc 3, 6.22.30; 11, 18; 12, 12; 14, 1.63. El narrador no les juzga, sino

[487] Cfr. WAYNE C. BOOTH, "La voz del autor en la ficción", en id., *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974, 161-253.

que refleja sus emociones visibles, externas: “Oyeron esto los sumos sacerdotes y los escribas y buscaban cómo destruirle, porque les producía terror, dado que toda la muchedumbre estaba admirada por su enseñanza” Mc 11, 18. Desde la posición en que le han encumbrado, Pilato es quien emite el juicio, de acuerdo con sus parámetros: “pues se daba cuenta que los sumos sacerdotes lo habían entregado por envidia” 15, 10[488].

Los exegetas de la *Third Quest* y, concretamente, el *Context Group* (Malina, Neyrey, Pilch, Guijarro, etc.) han señalado que los diálogos entre Jesús y los jefes político-religiosos (es decir, las “controversias”) pueden interpretarse como desafíos al honor y motivos de vergüenza[489], desde la perspectiva de quienes se niegan a tomar en consideración los argumentos y pruebas (parábolas) hechos públicos por Jesús en favor de la transformación del orden instituido; lo cual es denunciado por el héroe en el momento de su detención, cuando el plan para denigrarlo y silenciarlo (cfr. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 42-44; 12, 9) ya se está cumpliendo: “¿Como a un bandido habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días estuve enseñando en el Templo y no me detuvisteis” Mc 14, 49. En demasiadas ocasiones, el análisis sociorretórico ha cargado sobre Jesús esa misma visión de los hechos, como si obedeciera a las mismas categorías de una honra basada en el estatus.

Pero un análisis del relato desde la perspectiva moral de las élites no bastaría para explicar que Jesús no se postule a sí mismo como rey, cuando proclama el reinado de Dios (cfr. Mc 1, 14), ni aproveche la fuerza de sus razones para su entronización, en el lugar de los jefes (cfr. Mc 11, 17.30; 12, 6.16-17.34.37). Por el contrario, el discurso del narrador hace patente esa *diferencia* en cada ocasión, sin necesidad de hacer ideología, gracias a la trama del *secreto mesiánico* y a la forma en que Jesús prefiere autoidentificarse públicamente: ese humano, el Hijo del humano. La alternativa entre Jesús y sus enemigos no se produce en el plano de la fuerza, ni en el horizonte de una guerra inminente, sino por el rechazo de dicha apuesta (cfr. Mc 11, 27-33; 13, 5 ss.).

---

[488] Vid. el estudio sociorretórico de la envidia (φθόνος) y sus correlatos (el “celo” tan extendido entre el fanatismo religioso, ζῆλος), para explicar la mentalidad que subyace a esa frase en el mundo helenístico y mediterráneo, según ANSELM C. HAGEDORN, JEROME H. NEYREY, “"It Was Out of Envy That They Handed Jesus Over' (Mark 15.10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark”, *JSNT*, 69 (1998), 15-56.

[489] Cf el artículo ya citado de JOSEPH H. HELLERMAN, “Challenging the authority of Jesus”, donde describe el circuito del honor en los desafíos a Jesús. Una interpretación del relato marcano que reconoce la subversión de tales códigos podemos encontrarla en D. NEUFELD “Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark”, cit.

En un plano más íntimo, el narrador refleja la admiración de quienes acompañan a Jesús, sobrecogidos por su confianza o su ánimo en las escenas del mar (Mc 4, 41; 6, 51). *Pero* toma distancia como narrador *heterodiegético* para valorar la falta de comprensión de los aprendices, a partir de su manifestación externa: "no habían entendido lo de los panes" Mc 6, 52a. Aún así, no determina la abducción del lector: seguimos preguntándonos *qué es eso de los panes*.

Nos transmite perplejidad ante el diálogo interior de Jesús, el Maestro que aprende, cuando cuestiona a los aprendices que no aprenden en otra escena marítima, después de haber rechazado la expectación gloriosa, apocalíptica, de los fariseos que le pedían un "signo del cielo" (Mc 8, 11-13: "se fue a la orilla opuesta"). La levadura de los fariseos y la de Herodes –su imagen espectacular de la divinidad, su querencia por la riqueza y el poder (cfr. Mc 6, 14-16ss.)- es contrastada por Jesús con la levadura que ha multiplicado los panes en las liturgias multitudinarias. No obstante, ni los aprendices ni el narrador explican el saber de Jesús: "¿Aún no entendéis?" Mc 8, 21. ¿Lo ha entendido la audiencia posterior?[490]

El relato de la Pasión (Mc 14, 43ss.) está construido de manera muy diferente que la narración anterior. Recuerda la técnica habitual en una novela policíaca. El discurso del narrador se reduce a su mínima expresión, como si proporcionase acotaciones en un drama, dirigidas a la audiencia a la vez que a los actores, para que intervengamos con nuestra propia valoración. Lo que más impresiona, por contraste con lo narrado hasta entonces, es que el punto de vista de Jesús apenas se muestra, ni en su propia voz, ni en la de otros. Aunque sea mantenido en el foco a través de los demás personajes que lo juzgan, al narrador le importa mostrar la intención que mueve a sus enemigos, a la luz de los hechos. Según el relato, lo que intentan es manipular su imagen; los dichos de Jesús (Mc 14, 58.62; 15, 2.29-30.34-35) y su *ēthos* (Mc 14, 61-62; 15, 2.12-14.17-19.31-32.36) son desprovistos de su sentido propio y valorados en contra suya.

El estilo peculiar de esta penúltima secuencia sigue siendo un modelo para quienes se dediquen a la defensa de los derechos humanos. Las violaciones contra el

[490] En este libro propongo entender que el narrador se refiere a la confianza manifestada por Jesús en el amor del Padre, a través de sus signos humanos: la solidaridad, la perseverancia (*hypomonē*) y el amor personal. Además, estoy de acuerdo con el simbolismo atribuido a las escenas del pan (Mc 6 y 8) por diversos autores, como PABLO ALONSO (2007) y ANDREW BENJAMIN SALZMANN, "Do You Still Not Understand?': Mark 8:21 and the Mission to the Gentiles", *BTB*, 39, 3 (2009), 129-134. La intención de Marcos al reconstruir el itinerario de Jesús sería, además de promover la solidaridad, defender la mesa compartida con los gentiles.

derecho vigente son mostradas en el esqueleto de los hechos: un falso juicio con falsos testigos en una falsa convocatoria del Sanedrín, por la noche (Mc 14, 53-65); un juicio sin pruebas ante el prefecto Pilato (Mc 15, 1-15) que le condena por sedición, "sin haber hecho nada malo" Mc 15, 14, aunque podía ejecutarlo sumariamente a causa de las prerrogativas de su *imperium*, como alter ego del Cesar Tiberio en una provincia imperial[491]. Gracias a esa forma de construir el relato, puede señalar el modo en que opera la manipulación ideológica de los hechos y las personas por los agentes del dominio.

Los detalles no son anecdóticos. La narración describe el escenario como lo que era: un espectáculo montado para provocar el terror (Mc 15, 22-27), donde los soldados intervienen maltratando públicamente a la víctima (Mc 15, 35-36) y los únicos que hablan (a gritos, Mc 15, 29-32) son quienes apoyan la ejecución: el coro minoritario, pero poderoso, jerárquico, de los jefes que han deseado y organizado su muerte, desde Mc 3, 6. La declaración final del centurión refuerza la acción dramática: la oración de Jesús y su grito radicalmente humano antes de expirar han prevalecido sobre los insultos y las burlas. "Verdaderamente este humano era *hijo de Dios*" Mc 15, 39b. Pero el narrador no disfraza la peculiar perspectiva de centurión, quien entiende por tal un héroe semidivino, según las categorías de su horizonte cultural (romano-helenístico).

La referencia a las mujeres que miraban "desde lejos" subraya su impotencia ante el terror, además de una solidaridad hasta el límite (Mc 15, 40-41). Sea cual fuere la intención del narrador al mostrar la debilidad de ellas (podría haber sido más empático: lo es con el ambiguo José de Arimatea), como antes la del propio Jesús, sirve de medio para revelar el modo en que Dios-a interviene para vencer al terror, desde la entereza en el sufrimiento de un crucificado y la solidaridad de unas mujeres que nada podían hacer por evitarlo[492]. Aunque no dejen de sentir miedo, ni siquiera en el último acto del relato, a través de ese amor incondicional irrumpe la realidad en el umbral. Las heroínas escuchan a Dios-a hablar de la resurrección (Mc 16, 5-7), con un poco más de entendimiento que los aprendices después de la Transfiguración (cfr. Mc 9, 9-10). Cuando huyen, saben a dónde van: "a Galilea".

---

[491] El juicio ante Pilatos se produce como un carnaval romano. Vid. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah*, I, § 26 "The Jewish Abuse and Mockery of Jesus"; § 31D3 "The Type of Roman Trial"; §36 "The Roman Mockery and Abuse of Jesus". Pilato hace uso del llamado *ius gladii* contra sediciosos sin ciudadanía romana, ibid. § 18 A; § 31 B.

[492] Vid. acerca de esta cuestión R. E. BROWN, "Mark as Gospel", id. *The Death of the Messiah*, I, 49-50, n. 35.

La apelación del relato de Marcos a los lectores abarca toda su persona: sensibilidad, empatía, razón y voluntad. Las claves que permiten al *lector implícito* (W. Iser) reconstruir el sentido del texto se convierten en apelaciones al *lector modelo* (Eco), para que rehagamos nuestro *mundo de la vida* de la mano del héroe; tanto nuestras relaciones personales con Dios-a como nuestras actitudes con los humanos en cualquier interacción social. Ese aprendizaje se realiza siguiendo a Jesús *en Galilea*, no buscando la autoinmolación.

7. Revelación y mimesis de Jesús

Las operaciones lectoras que he señalado en el texto, a grandes rasgos (entre el discurso y la trama, entre la trama y la historia), me ayudan a descubrir dos niveles de lectura que se suceden en el tiempo: revelación y mímesis.

La primera vez que paso a través del relato, apenas me detengo en su complejidad. Marcos ha conseguido que la acción nos arrastre con una celeridad comparable a la de un cuento oral. Los hilos más visibles de la trama muestran el esquema dialéctico de una historia entre Jesús y sus oponentes, en la que los demás personajes son auxiliares, con ciertos rasgos que colaboran a hacer atrayente la acción. Los aprendices son torpes, mientras que Jesús es un héroe extraordinariamente dinámico. Apenas nos fijamos en los personajes secundarios que se encuentran con él para que demuestre su poder de sanación. Necesitamos una *segunda lectura* para llegar a distinguir –como el ciego de Betsaida- que esos árboles andantes son humanos.

Los dos *horizontes* del texto se reflejan en la imagen de Jesús que podemos reconstruir a su través, ya sea con la mirada puesta en la acción, ya sea con mayor atención al *ēthos* del héroe y de otros personajes, que eran dejados de lado por el ritmo de una carrera apresurada hacia su final. La primera escucha nos ofrece una *visión* del Hijo del hombre (*Huios tou anthrōpou*) que traspasa las fronteras entre lo humano y lo divino por medio de su vida y de su muerte, mientras se desmoronan las jerarquías y el Templo. La segunda nos hace descubrir la mimesis detenida de la persona –no solo la *acción trágica*, sino su modo de *ser en devenir*- que emerge de las ruinas de lo viejo. Ambas etapas son solicitadas por el texto y necesarias si se atiende a la intención del autor. Pero si nos conformamos con la primera, se pierden mucho más que algunos detalles. Reducimos la historia de Jesús a una especie de dualismo o dialéctica sin solución; nuestro mundo a una lucha sin amor y sin diálogo interpersonal[493].

[493] Como se empezó a debatir en la sección anterior, la isotopía de la prueba a la que es sometido Jesús por poderosos con rostro y por una vulnerabilidad invencible, que es necesario asumir (el *peirasmós* escatológico), puede confundirse con una guerra entre dioses. JOHN K. RICHES, "Conflicting Mythologies", cit., opone dos líneas de lectura que en nuestra investigación he sintetizado, gracias al aprendizaje manifiesto de Jesús: "Moreover, the root of this disagreement lies precisely in the area of cosmology: what kind of view of the origins of evil in the world underlies, is promoted by, Mark's story? Is evil ultimately the work of some angelic/demonic power or does it derive from the rebellion of the human will? And: how will God intervene to overcome it? Will he send his son to destroy the dark powers in a heroic struggle with Satan and his cohorts, or will he send him to teach and to heal, to demonstrate in his own obedience to the divine will the 'way of the Lord'?" ibid., 33. Jesús parte de un

El relato de Marcos nos presenta el acontecimiento de Jesús en la trama de un dinamismo vital que ha vencido de manera definitiva a la muerte y a los poderes que impedían la realización del (con)reinado de Dios. Los procedimientos narrativos para representar y simbolizar esa *dynamis* imparable son múltiples a lo largo del texto, tanto en la sintaxis oracional, como en la composición de las secuencias narrativas. Se hace notar el uso de frases cortas unidas por el nexo copulativo *kai* (καὶ). La frecuencia del adverbio εὐθὺς "enseguida, recta o rápidamente" es desproporcionada: Mateo y Lucas lo suprimen en sus adaptaciones[494]. El uso del tiempo presente en los verbos pretende provocar en el lector una atención sostenida por los hechos que se suceden de manera vertiginosa. Esas tres características son esperables de un relato escrito en lengua *koinē* que estaba destinado a su actuación oral[495]. La figura del narrador permite que el relato sea representado por un actor, en un plano distinto a los demás personajes. Sin embargo, estamos viendo que el modo como se construye es muy peculiar. Exige una detención en los personajes mayor de lo que sería funcional; y una dramatización por el intérprete de sus caracteres.

En el plano de la composición narrativa, se descubre la misma intencionalidad. La ausencia casi total de descripciones corre pareja al interés por los detalles dramáticos que iluminan la acción. Los sumarios sucesivos comprimen el recorrido de Jesús por las aldeas o por el entorno de Galilea mientras sana y expulsa demonios. Las elipsis nos alientan a descifrar los signos, pero llegan a poner en peligro la inteligibilidad acerca de

---

universo simbólico despersonalizado, cuyos protagonistas son fuerzas sobrehumanas en combate, para abrirnos camino hacia otra realidad nueva, donde tales fuerzas (el imperio, el Templo, la violencia sacrificial, el patriarcado) han sido desacralizadas y sustituidas por el diálogo de salvación con Dios-a, Padre/Madre. La actualidad de ese diálogo en la *vida real* nos pemite establecer relaciones interpersonales y determinarnos al servicio del bien común, en un proceso de contemplación activa y aprendizaje permanente. Tal *desmitificación* no consiste en negar la trascendencia ni la intervención divina en la Historia de historias, sino en descubrir el modo en que actúa Dios-a, a través de las parábolas y de la vida narrada de Jesús, en su conjunto. Pero no podemos reducir el Misterio de la condición humana y del ser divino a un conocimiento objetivo, sino que necesitamos la guía *narrativa* del Evangelio.
La visión fatalista del cosmos dominado por fuerzas sobrehumanas –sean dioses, sea la ley de la *selección cultural del más fuerte*- subyace al "gran mito" (como decía HANS JONAS) del dualismo y a los fantasmas de la *guerra psicológica*. En vez de colaborar a la liberación del pueblo, impiden que se desate la solidaridad, hasta que las "potencias celestiales" –las élites autorrepresentadas como eternas, las figuras de la individualidad destructora- sean removidas.

[494] εὐθὺς aparece *41* veces en Mc; en Mt *6* y en Lc solo *3*.

[495] En lugar de largas subordinaciones como en el periodo de un griego culto (cfr. Lucas), Marcos construye frases cortas y desmañadas. La interpretación de la deixis temporal de los verbos depende en mayor medida del contexto que de los índices morfológicos (el tiempo verbal), según RODNEY J. DECKER, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Light of Verbal Aspect*, (Studies in Biblical Greek, 10), Nueva York, Peter Lang, 2001, en la línea de STANLEY PORTER, quien defiende que el griego del NT puede ser descrito con ayuda de la lingüística sincrónica en el plano sintáctico en lugar de por sus semitismos u otras huellas diacrónicas. El aspecto verbal es más significativo que el tiempo para entender cómo el hablante "gramaticaliza" la perspectiva sobre una acción.

datos muy relevantes: la presencia ausente de las mujeres en la compañía de Jesús, aunque haya señales en Mc 15, 41; la relación problemática con su familia y su lugar de origen, apenas aludida en Mc 3, 20-21; 6, 1-6; las diferencias de la acción comunicativa de Dios por medio de Jesús con la escatología de los letrados (¿fariseos?), quienes le piden un "signo del cielo" Mc 8, 11-12, y, sobre todo, con el imaginario apocalíptico de los esenios o los qumranitas, quienes esperaban una catástrofe definitiva contra los impíos. El esquema esbozado de hechos y dichos puede ser tan enigmático (una pseudodoelipsis) que provoque la confusión entre la vieja y la nueva mentalidad[496]. No obstante, en este libro sugiero que ese esquematismo sea una incitación al trabajo de la audiencia. Me parece plausible que el relato de Marcos fuera actuado, primero, en su conjunto; y, luego, escena por escena, a lo largo de la catequesis diaria con que se iniciaban los neófitos, o en cada una de las asambleas dominicales.

Tan relevante como la dimensión reveladora, apocalíptica, del *huios tou anthrōpou*, por el recurso de dramatizar el relato a manera de una *visión extensa*, y por los símbolos que utiliza (Mc 13, 26-27; 14, 62); nos resulta la mimesis de la persona en que consiste el (con)reinado, según simbolizan las parábolas. Aquel ser humano transforma el mundo a través de sus relaciones personales y se deja afectar por los signos de amor de Dios-a en los considerados *secundarios* por el relato y por la sociedad de su tiempo (Mc 8, 34-10, 45; 14, 22-25). La acción se ralentiza cuando Jesús se encuentra con *los otros* de la sociedad, para sanarlos e integrarlos en una nueva comunidad; y, finalmente, cuando es sometido a suplicio en una topografía simbólica (el palacio del sumo sacerdote, el pretorio, el Calvario) por quienes ejercen el poder político y religioso.

En esta segunda fase de *mi actuación/interpretación sobre Marcos*, la tipología de géneros tiene que dejar paso al estudio de las unidades y de la secuencia narrativa, donde el *ēthos* de los personajes adquiere mayor relieve. Si Marcos no ha inventado los papeles dramáticos que pone en juego, procedentes de sendas memorias, al menos ha organizado su caracterización a través de un relato íntegro. Ahora me toca superar, integrándolo en la totalidad del relato, el esquema dialéctico que había reducido la complejidad a un juego de funciones entre héroe, ayudantes y oponentes.

[496] ¿Es que desprecia Jesús a las mujeres y a su madre, aunque asuma sus roles en la acogida y el servicio personal? ¿Desacredita el vínculo familiar, como los qumranitas, o más bien la familia patriarcal, de acuerdo con la referencia esotérica de 3, 32-35 y 10, 29-30 a una comunidad donde está ausente la figura del patriarca? ¿Comulga de la protología y la esperanza apocalípticas o las subvierte, como ha costado entender en el cap. 13 y en 10, 6-8?

III. Los maestros de Jesús: Estudio de los interagonistas

1. Narratonomía

1.1. Persona y personaje: rasgos semánticos

La construcción de una historia de aprendizaje en el relato es índice de que la relación simbólica entre el personaje y la persona se funda en la *mímesis*[497]. Lo mismo podríamos decir de la apelación al lector o lectora a través de un *aprendiz virtual*, es decir, un personaje que aprende en el mundo narrado. Dicha figura es desempeñada en el evangelio de Marcos no solo por los *mathētai* ("aprendices" o "discípulos"), sino y sobre todo por el propio Jesús. Ambos soportes sirven para que los lectores reconstruyan con sus propias capacidades el carácter de los personajes en toda su *redondez*, de principio a fin.

La verosimilitud de los *ēthoi* ("caracteres") depende en gran medida de su semejanza con la experiencia humana, dado que los personajes son símbolos que representan a la persona en su dinámica vital y social. Además, la memoria oral y el diálogo interiorizado en la vida real de cada persona, que constituyen el pensamiento desde la primera infancia, sirven de modelo para el acto narrativo que construye el personaje[498].

La interdependencia entre persona y personaje es intuitivamente perceptible por el hecho de que ambos son construidos por medio del lenguaje, aunque puedan y deban reconocerse fronteras entre la propia vida narrada y la vida de los otros (autobiografía y biografía o historia), entre la memoria personal o colectiva y el discurso histórico que pone en contraste diversas memorias, entre la narración del mundo efectivo o real y la ficción narrativa o dramática.

---

[497] Vid. concretamente, ERICH AUERBACH, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942). El estudio intercultural de AUERBACH ha sido capaz de comprender la profunda renovación del concepto de mimesis que ha ocurrido en los evangelios: la ruptura de las jerarquías establecidas por el mundo greco-latino entre sermo humilis y nobilis, lo alto y lo bajo, para representar el coloquio de Dios con los humanos y el acontecimiento de la salvación.

[498] La adquisición del lenguaje y de la personalidad ha sido explicada por la psicología evolutiva y, en especial, el interaccionismo simbólico y el construccionismo, desde LEV VYGOTSKI hasta JEROME BRUNER, de un modo paralelo a como los teóricos del lenguaje y de la literatura, a partir de MIJAIL BAJTÍN, comprenden la construcción del discurso narrado.

En cualquier narración pueden encontrarse los tres tipos señalados por Hamon cuando describe el "estatuto semiótico" del personaje como un signo [499]. Al igual que los demás signos, los personajes pueden ser[500]:

1) *referenciales*, por cuanto "reenvían a una realidad del mundo exterior […] o a un concepto", aunque hay que distinguir en dicha referencia externa los personajes "históricos" (la mayoría de quienes intervienen en el evangelio de Marcos) de los personajes "mitológicos" o simbólicos (Satán Mc 1, 13; las "fuerzas que están en los cielos" 13, 25) y de los personajes "sociales" (categorías tales como letrados, fariseos, saduceos, herodianos, etc.);

2) *deícticos* o *embrayeurs*, en la medida que son huellas de la presencia del autor, del lector o de sus *porte-paroles* ("porta-palabras"), ya sea en el nivel del enunciado (p.ej. cuando el narrador se hace eco de las opiniones o los conocimientos del autor: Mc 7, 3-4), ya sea en el de la enunciación (p.ej. la interpelación en segunda persona que Jesús dirige a la audiencia implícita para que hagamos "memoria de ella", la mujer que acaba de ungirle: Mc 14, 9)[501];

3) *anafóricos* o *personajes-anáfora*, que están inmersos en las redes de repeticiones discursivas. Cada vez que el relato se refiere a Simón o Pedro, Juan y Santiago; así como cuando usa el término *mathētai* ("aprendices") o *gynaikes* ("mujeres"). Su sentido sería incomprensible, confuso o muy distinto si los extrajéramos de su contexto lingüístico, puesto que Juanes, aprendices y mujeres hay muchos. Su referencia interna es construida por el relato.

En realidad, la mayoría de los personajes en el relato de Marcos reúnen esas tres dimensiones en su existencia narrativa. Prácticamente todos tienen un referente externo. Todos remiten por sus rasgos semánticos a otros personajes o a sí mismos en el relato. Muchos de ellos son focalizados por el narrador para hacer posible la identificación de la audiencia, aunque sea a través del contraste con el héroe.

Sin embargo, la dimensión referencial en el evangelio de Marcos es imprescindible para comprender la intención del autor. Los "espacios vacíos" (elipsis, presupuestos, sobreentendidos) son tan frecuentes y amplios que la *legibilidad* del relato

---

[499] Vid. PHILIPPE HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », en GERARD GENETTE, TZVETAN TODOROV (dirs.), *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, 115-180.

[500] ibid. 122-123.

[501] Otra referencia a los lectores podría ser la que hace el autor implícito en Mc 13, 14: "el que lea / el lector, que entienda ὁ ἀναγινώσκων νοείτω". Según JOANNA DEWEY, "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44 (35-36), el discurso se refiere al lector de Daniel que puede entender el pasaje (Dn 9, 27).

depende de nuestro compromiso en llenarlos con inferencias del mundo compartido. Dicho de otro modo, lo que más interesa a Marcos es el *efecto-persona* que nos comunican los personajes[502] y que nos pone en contacto con los seres del mundo efectivo a quienes se pretende representar.

Dado que nuestro mundo es muy distinto al de los judeocristianos a mediados del s. I, necesitamos recuperar el contexto socio-histórico para que dicho contacto no sea un mero simulacro gobernado por nuestros prejuicios. En distinto sentido, el valor específicamente literario y estético del relato amplía la inteligibilidad del texto, gracias a su capacidad para saltar las barreras de lo inmediato y apelar a un horizonte de comprensión que hoy calificamos de *moderno*: el ser humano en transformación hacia su plenitud, por medios no mágicos, sino humanos y vitales, es decir, gracias a un aprendizaje palpable en el texto. No obstante, dicho valor fue rotundamente negado durante siglos por quienes establecían un canon interno entre los evangelios y preferían el lenguaje o la disposición sublime de Mateo y de Juan, mientras consideraban, como es el caso del latino Jerónimo, tan influyente a lo largo de la edad media, que Marcos representaba un Jesús sin sublimar, sin purificar; de "vestidos sucios", dice literalmente en una de sus homilías[503].

El primero en preocuparse por el estatuto del personaje fue Aristóteles, al distinguir entre los agentes que intervienen en la acción de la tragedia y los *caracteres* morales (ἦθος) que se desarrollan en el *mythos* (argumento, trama); buenos o malos si sus *decisiones* son virtuosas o deplorables. "Puesto que los imitadores –es decir, los poetas- imitan agentes (πράττοντας), es necesario que éstos sean esforzados y buenos o viles y malos…" (1448a 1). Sin embargo, "la tragedia es mimesis no de humanos, sino de acciones, de vida, de *eudaimonía* ["prosperidad, buena fortuna, felicidad"] y de *kakodaimonía* ["mala fortuna, infelicidad, posesión demoníaca"]" (1450a 16-17).

---

[502] « La réception du personnage comme personne (qu'elle sois continue ou non, plus ou moins évidente selon les récits) est un donnée incontournable de la lecture romanesque […] L'effet de vie d'un personnage s'impose parfois avec tant de force que certains lecteurs en arrivent à inférer une existence autonome de l'être romanesque », VINCENT JOUVE, *L'effet personnage dans le roman*, 108. Cuánto más exigente será el texto al configurar su lector modelo (o narratario) si se nos presenta efectivamente como producto de la "imaginación reconstructiva" de una trama de vida en el mundo histórico. Cfr. PAUL RICOEUR, *Tiempo y narración*, cit., acerca de la relación estructural –semejanzas y diferencias- en la hermenéutica del relato histórico y de la ficción. A grandes rasgos, la historia narrada utiliza la misma sintaxis que la ficción narrativa, pero construye una semántica distinta. La novela crea un mundo verosímil –cuyas reglas de comprensión pueden ser las mismas que las del discurso histórico si se presenta como una novela realista- y la imaginación reconstructiva de una vida recrea el mundo en que ha ocurrido. Reclama un valor de verdad que debe contrastarse con otros referentes históricos y con nuestra experiencia.

[503] Vid. supra cap. I.1.2 "Turbas y vestidos sucios, abajo".

Además, sin acción no sería posible la tragedia, pero sí lo sería sin caracteres" (50a 24-25)[504]. Esta curiosa afirmación es consecuente con el concepto aristotélico de *ēthos*: "habrá caracteres si […] las palabras y las acciones manifiestan alguna decisión (προαίρεσίν τινα)" (54a, 17). Pero sigue habiendo personaje (agente) cuando no decide por sí mismo o no puede obrar libremente.

Si entiendo bien esos apuntes sumarios de Aristóteles, que nos ha transmitido su *Poética*, el efecto trágico depende de la acción, no del carácter que se va construyendo en el relato[505]. Podemos conmovernos igualmente siendo espectadores de una obra de teatro *noh*[506] u oyentes de un cuento sufí, aunque no compartamos los valores de que participan los personajes y su *lector-modelo* en otra cultura completamente distinta, en la medida que comprendamos la *peripecia* –el cambio de situación o "suerte"- que les afecta. Sin embargo, dada la brecha cultural, muchas veces no seremos capaces de acomodar las novedades que nos comunican a nuestro horizonte de interpretación, sino como personajes fantásticos, tal cual hacen los jóvenes que hoy leen la Ilíada, la Odisea… o el Génesis. No basta con que los actores de un relato cumplan las reglas de la lógica narrativa (las "funciones actanciales", de que hablaré después) para que resulten verosímiles. Hace falta que sean coherentes en un grado que depende de cada cultura y del horizonte de expectativas con que lo recibe la audiencia o el público lector.

En los orígenes del teatro y de la literatura –en la medida que pertenecen al mismo ámbito: la cultura oral-, tanto de las culturas occidentales como en el teatro japonés o en la tradición oriental, antes citados, los caracteres son en gran medida convencionales. Los tipos caracteriológicos se repiten de una representación a otra, estilizan la vida cotidiana, dramatizan situaciones habituales (o se burlan de las máscaras rituales). Esa codificación tradicional representa las constantes de una cultura,

---

[504] La relación entre la *Ética* de ARISTÓTELES y su *Poética* no se centra en el *ēthos*, sino en la tragedia como obra de un poeta. Para ARISTÓTELES el personaje es una función estética. Quien cumple su *telos* por medio de su acción es la tragedia y es el poeta trágico, si consigue provocar su efecto propio: la catarsis. Por el contrario, en el relato de Marcos quien cumple su acción es el héroe. No es que la obra no tenga una teleología: es que su fin era precisamente ése. Jesús rompe el cuadro para salir del espacio de la apariencia –el producto de la imaginación reconstructiva-, en buena medida porque el redactor le deja hablar con su propia voz: no solo por sus dichos, sino desde el foco de la narración.

[505] Vid. ÁNGEL SÁNCHEZ PALENCIA, "Catarsis en la Poética de Aristóteles", *Anales del Seminario de Historia de la FiIosofía*, UCM, 13, 127-147.

[506] El teatro "noh" es una forma tradicional japonesa de "arte total" (música, danza, poesía), que se caracteriza por su estilización y su extremada sencillez: un escenario sin decorados, un solo protagonista que hace uso de las máscaras y sufre la peripecia, junto con un ayudante sin máscara que actúa de liturgo y algunos otros que le ayudan a vestirse y desvestirse. La centralidad del héroe lo convirtió en teatro al gusto de los samurais y de la élite masculina dirigente, pero uno de sus géneros –el más lírico- es protagonizado por mujeres.

en la medida que influyen sobre la personalidad humana: las posiciones sociales en una estructura (castas, estamentos, profesiones, géneros, sectas).

Tan solo en periodos de cambio o en una cultura particular orientada a la renovación de las estructuras y al trastrocamiento de las posiciones sociales –como lo era el movimiento de Jesús- los tipos no solo representan la realidad para provocar un efecto psicosocial de *ajuste*, sea la catarsis trágica, sea la distensión cómica; sino que sirven de filtro para un análisis de la realidad con el fin de transformarla en razón de un nuevo programa, nuevos valores o nuevos tipos.

La novela ha cumplido ese papel durante siglos: *El asno de oro* de Apuleyo es una obra que sirve de propaganda y de iniciación en el culto de Isis; las sátiras de Petronio o de Luciano están señalando a los funcionarios del imperio aquellos caracteres sociales que deben ser corregidos o prohibidos por la fuerza; el *Lazarillo* o el *Quijote* recogen tipos de la cultura oral o escrita para someterlos a la crítica y reformarlos. En muchas culturas tradicionales, sin embargo, ese código de tipos –cuya versión sofisticada sería la influyente obra sobre los *Caracteres* de un discípulo de Aristóteles, Teofrasto- está representando una realidad social como si fuera natural, hasta el punto que también los dioses son caracterizados por los mismos rasgos[507]. Podemos comprobarlo, por ejemplo, en el teatro español de los siglos de Oro, donde la intervención divina se caracteriza por la condena o el rescate de ciertos personajes, desde un plano superior y, a veces, mágico. Ese código solo varía y se diversifica, a través de muchos símbolos, en los autos sacramentales.

Es difícil reducir el evangelio de Marcos a un catálogo previo de formas retóricas. De similar manera, tampoco es fácil ajustar la mayoría de los personajes del

[507] "En la antigüedad, los personajes no tenían tanto "personalidad" en el sentido moderno, cuanto un *ēthos*: un conjunto de rasgos (*set*), vicios y virtudes. Todavía hoy, la caracterización económica y el uso de tipos estandarizados, simples y reconocibles (como el de la mujer fatal, el hipocondríaco, el discípulo estúpido del sabio) sigue siendo una necesidad práctica común a todas esas historietas (*story-telling*) que están diseñadas para conseguir un efecto sencillo (*to make a simple point*): la historia ejemplar, educativa o ideológica con una moraleja" PETRI MERENLAHTI, "Characters in the Making: Individuality and Ideology in the Gospel", en DAVID RHOADS, KARI SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, Logos e-books, 2004, 51 (49-72). El autor exagera las diferencias cuando afirma que el autoconcepto es una invención moderna, en lugar de explicar, como hace la antropología cultural, que la identidad en culturas tradicionales está construida sobre bases heterónomas o menos autónomas: las relaciones diádicas, el parentesco.
No cabe duda que cada cultura fabrica tipos caracterológicos –más concretos que los "actantes": tipos socio-morales- para usarlos en la ficción y en el espectáculo, como las máscaras de la tragedia y la comedia, los arquetipos de la commedia dell'arte, los paradigmas de héroes y villanos en el romancero o en el cómic. Sería interesante imaginar que la burla de Jesús acerca de los letrados (12, 38-40) se apoyaba en un trasfondo cómico popular como el de otras culturas donde los sabios que dominan la escritura trabajan al servicio de los patrones o aspiran a ser funcionarios del estado (p.ej., el Tartufo de Moliére).

relato a un sistema caracteriológico de tipos previamente fijados, ya sea por su novedad, ya sea por su simplicidad. Al contrario, el carácter *estático*, tanto de las personas como de los personajes que las simbolizan, en los evangelios como en la novela moderna, constituye un signo ideológico que sirve para designar los intereses de las castas o los estamentos privilegiados *contra quienes Jesús entra en conflicto*, a causa de su práctica claramente orientada a redefinir los roles: las relaciones, las estructuras y las posiciones en el mapa social. Así pues, el *ēthos estático* representa una sociedad paralizada.

Marcos es consciente de lo que hace cuando retrata por medio de un discurso *monológico* a esos personajes *planos* que se oponen a Jesús como si fueran *clones* en un bloque representativo del poder, un estatus social o una alianza de intereses, por contraste con los aprendices y con muchos otros personajes, que manifiestan cambios y actitudes diversas. Tampoco se limita a aplicar un código de tipos, sino que pretende representar la configuración despersonalizada y despersonalizadora de los caracteres humanos en las sectas que aspiran al poder y en la élite que lo detenta.

La dinámica del *secreto* en el relato acerca de los nombres de Jesús es otro indicador del cambio que está teniendo lugar a través de la práctica del personaje frente a los tipos establecidos. Las etiquetas que algunos proyectan sobre él vienen cargadas por códigos implícitos como los que se usan, por ejemplo, en los manuscritos del Mar Muerto: Mesías, Hijo de Dios, significan una esperanza de dominio colectiva que se concreta en un personaje sobrehumano y, por lo general, violento. Así pues, la actividad del héroe en el texto marcano transcurre sobre un fondo de tipos estáticos, no para asimilarse a ellos, sino para manifestar una identidad que desborda los límites del *ēthos* tradicional y comunica peligrosamente esa novedad. En la lógica manifestada por el relato de Marcos, los demás personajes se correlacionan con esa eticidad del héroe; no por aparecer en más ocasiones, ni con mayor duración tienen una personalidad más definida, sino en la medida que *salen del molde arquetípico* para tener un encuentro significativo con Jesús. Lo veremos con más detalle.

Retomando el hilo de la *Poética*, compruebo que la construcción del carácter exigida por Aristóteles es de un orden distinto a las reglas puestas en juego por Marcos: *bondad* (χρεστός 1454a 20, si sus decisiones son buenas), *conveniencia* (ἁρμόττοντα 54a 23), *semejanza* (ὅμοιον 54a 24) *y constancia* (ὁμαλόν 54a 25), enumera Aristóteles. Tales rasgos no son descriptivos, sino que prescriben el *ēthos* adecuado a los

protagonistas para que sea posible la identificación del público de la *polis* griega, con arreglo al fin propio de la tragedia: la catarsis.

Sin embargo, el relato de Marcos es más semejante al cuento popular que a la tragedia cuando presenta personajes malos y regulares junto a otros buenos o muy buenos, en un abanico abierto; la "constancia" de principio a fin es desconocida por los aprendices, aparentemente dispuestos a seguir al héroe hasta el final, para terminar desapareciendo en el último acto; la "semejanza" con los datos conocidos del personaje en la historia o en la mitología no se cumple en el carácter de Pilato: según Flavio Josefo, era aún más perverso. Ni siquiera la "conveniencia" entre los caracteres y los tipos conocidos por la audiencia –su plausibilidad en la cultura de su tiempo, diríamos hoy- es respetada por el autor cuando presenta a los maestros de la Ley como hipócritas redomados o a las mujeres actuando con valentía[508]; en todo caso, habría que referirse a la tradición de algunas mujeres bíblicas o a las heroínas griegas de Eurípides. Lo menos que podemos decir de los personajes en Marcos es que pretenden provocar una *desautomatización* o extrañamiento a sus lectores, en razón de una finalidad que desborda los cánones del juicio estético en la antigüedad grecorromana, pero tampoco se reduce al juego de los actantes en el cuento folklórico.

A pesar de la enorme diferencia de horizontes entre autor y lectores contemporáneos, no nos resignamos a entender el relato de Marcos meramente como jugadores que captan una regla, a la manera en que los niños entre cinco y once o doce años conciben la ficción, de acuerdo con su etapa de desarrollo. Buscamos algo más que mera coherencia sintáctica en el mundo narrado, como sería exigible en un cuento folklórico con el fin de poner en marcha nuestro imaginario y obtener el placer que le es propio.

Mucho más: el esfuerzo que los lectores contemporáneos de los evangelios realizan por reconstruir una imagen histórica de los caracteres en su contexto sobrepasa la tarea asumida en su contrato tácito con el autor por el lector común de una novela realista, los cuales se relacionan en términos de mercado. Un texto que pide demasiado esfuerzo interpretativo tiene poco éxito.

Si hemos superado el literalismo que convertía al texto de los evangelios en un objeto virtual sin interpretación posible fuera de una semántica cerrada sobre sí misma (*intensional*, dicen los lógicos), como si su contexto se hubiera perdido

[508] "… pues no sería apropiado a las mujeres el carácter viril" *Poética*, 1454a 21-22.

irremisiblemente, no es para que la lectura se haga más cómoda. Después de pasar varios siglos despreocupados por la intención del autor y por la potencialidad del texto, como si lo supiéramos todo o guardáramos la totalidad del contenido en la maleta de algunas claves dogmáticas, hoy reconocemos nuestra indigencia necesitada de mediaciones, gracias a las ciencias humanas y sociales.

Los personajes del cuento fantástico son muy eficaces para comunicar y remover símbolos que subyacen en la psicología profunda: colaboran en la educación de la infancia, que penetra la realidad entorno sin el apoyo de una "competencia enciclopédica". Reducen las relaciones sociales a una dialéctica entre ayudantes y oponentes, cuyo centro es el héroe o la heroína, a semejanza de la subjetividad que se abre camino en el mundo con su deseo por guía y meta. También en los evangelios –y especialmente en Marcos-, el análisis narrativo ha rescatado esa lógica simple del cuento popular, que contribuye a la eficacia transcultural del relato. La acción libre de Jesús, su condición de agente sin frenos ante poderes y amenazas, remite en su trasfondo a multitud de héroes folklóricos que representan la esperanza de trascendencia de quienes son condenados a la desigualdad y a la estrechez de horizontes por un orden social muy jerarquizado. La relación personalizadora de Jesús con *la multitud* –una especie de personaje colectivo, entre el coro del teatro griego y el "pueblo de la tierra" en la Historia Deuteronomista- y los personajes que surgen de ella, poco tiene que ver con la visión peyorativa que nos ha transmitido una corriente elitista y *distinguida* de interpretación, antes aludida: la *turba* (traducción latina de Jerónimo sobre el neutral *ókhlos*) que ensucia los vestidos de Jesús.

El estudio del aprendizaje en el relato, o por medio de él, nos abre a la consideración de otras mediaciones que pueda proporcionar entre el personaje y la persona, en su madurez. La competencia comunicativa de los lectores descubre en el texto una red de relaciones sociales que nos permiten comprender las etapas de un camino personal en toda su profundidad. La reconstrucción del "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) narrado por Marcos obliga a tomar en consideración la *intertextualidad* del evangelio con las tradiciones judías, empezando por el Primer Testamento y la literatura intertestamentaria, así como con la sociedad helenística y la cultura mediterránea en que se redactó.

A la vez, como nos enseñan los lectores de las obras clásicas en la tradición occidental, la verosimilitud de los caracteres en el evangelio tampoco se reduce a la

plausibilidad de sus rasgos en el horizonte cultural de su producción, sino que se caracteriza por la actualidad sorprendente de sus valores. En el caso del evangelio de Marcos, la vigencia intemporal de los personajes es misteriosa. Por ejemplo, las mujeres son valientes y no se visten de varones para ser más asimilables, como excepciones a la regla, a diferencia de las comedias de Plauto, de Lope de Vega o las series actualmente de moda en los medios de masas, donde algunas protagonistas se insertan en un círculo de varones con sus mismos rasgos. Estas mujeres concretas tiemblan en medio del espacio público que *realmente* las amenaza (Mc 5, 33; 16, 8), al tiempo que manifiestan su libertad divina y humana. Sus actitudes y reacciones nos resultan comprensibles, a pesar de la diferencia temporal y cultural.

Como trataré a continuación, los personajes secundarios en el relato no son únicamente figuras huecas de un juego dialéctico, ni tampoco caracteres convencionales de una comedia de costumbres. Aunque en diverso grado, muchos –y especialmente ellas- colaboran de forma activa en la formación del héroe. El relato nos comunica su propio drama, el cual tiene dimensiones que atañen a cualquier humano y, en potencia, a cualquiera que se acerque a comprender.

1.2. Trama e historia

Al evangelio lo consideramos modernamente –no era así antes de la crítica ilustrada- un producto de la *imaginación reconstructiva*, que hace uso de tradiciones narrativas y sapienciales sobre la vida de Jesús, muchas de ellas fidedignas[509], para recuperar la coherencia perdida en los fragmentos a partir de los cuales se compuso. Las fuentes que hoy denominamos convencionalmente *Ur-Mc* o bien *Q oral* (Q^1) eran relatos de distinto tipo, breves diálogos, dichos. Por eso tratamos de *redactores* a los autores de los evangelios, en vez de considerarlos inventores o biógrafos. La inspiración del autor no consiste en la telepatía, ni en elaborar un mero documental, dado que no hay documentos ni actas, a excepción, quizá, del primer relato sobre la muerte de Jesús; sino en comunicar el Misterio de Jesús de manera participable por la audiencia[510].

Dicho de otro modo, los redactores de los evangelios –y especialmente de los sinópticos- construyen *tramas* distintas para narrar una *historia* subyacente cuyos rasgos son bastante comunes y, en algunos aspectos, idénticos; lo cual ha dado pie, precisamente, a elaborar una sinopsis entre ellos. No obstante, como los lectores saben de sobra, esa coincidencia no es ni mucho menos total; no podemos prescindir de las diferencias y contradicciones entre los evangelios, sino que nos comunican una visión plural y compleja de la persona de Jesús. La diferencia de nivel entre la construcción de la trama y la historia que cada lector o lectora puede reconstruir por su medio es más útil para explicar la *búsqueda* impulsada por la modernidad hacia las huellas palpables del Jesús *real*. Pues bien, por similares razones, cada uno de los personajes del relato de

---

[509] Sobre las formas de hacer memoria tratamos detalladamente en otro libro, *Memoria y esperanza*. Cfr. acerca de los criterios usados por la *Third Quest* para distinguir el grado de autenticidad de los dichos y hechos (*logia*) contenidos en los evangelios canónicos y otras fuentes, JOHN P. MEIER, "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487 (473-477). Con toda humildad, creo que habría que reformular el criterio de la *búsqueda de coherencia* en la vida y la conciencia de Jesús, como hicieron sin duda los evangelistas que trazaron al menos dos modelos de su historia: Marcos y Juan, así como quienes decidieron hacerse cargo de la mayoría de los dichos de Jesús que andaban dispersos o reunidos en colecciones *Q*: Mateo y Lucas. Por muy paradójica que fuera la mentalidad de Jesús, entre su conciencia de ser en relación filial con el Padre y su vivir como humano en las mismas condiciones que los demás humanos, no podemos resignarnos a cortar y pegar uno junto al otro el dicho: "Ama a tu enemigo" y las condenas globales a una generación o a Jerusalén. Habrá que buscar un marco de coherencia, al menos, como intentaron los evangelistas: Jesús *predice* la destrucción del Templo a causa de las mismas fuerzas y sujetos de iniquidad que lo condenan –ésos sí- a la cruz. No está predeterminando/predestinando a quienes le seguirán –una generación posterior-, para que sean víctimas de la violencia por los "pseudo-mesías" a que alude directamente Mc 13.

[510] Acerca de las *historias sagradas* y su marco ritual he investigado en el libro *El aprendizaje sagrado*, cit., sobre todo el cap. II "Ritos de aprendizaje": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/el-aprendizaje-sagrado-mitos-ritos-y-mistica-en-la-literatura-occidental--0/.

Marcos da pie a una investigación acerca de sus rasgos, detrás del perfil exiguo o enigmático trazado por el narrador.

La tarea del redactor se hace muy patente en la focalización –aquellos elementos de la historia que adquieren mayor relieve- y en el punto de vista desde el cual el *discurso* verbalizado nos muestra en escorzo los acontecimientos y los personajes que intervienen en cada situación. No siempre el foco del relato está situado en Jesús, sino que oscila entre diversos personajes, aunque prácticamente todas las escenas (excepto el martirio de Juan) tratan sobre la acción, interacción o pasión del héroe. Juan Bautista, el enfermo de la piel, la mujer con flujo de sangre, la siriofenicia, la mujer que unge a Jesús, como también Judas, los sumos sacerdotes o Pilato, son protagonistas de la trama en alguna de sus secuencias, hasta que el foco retorna a Jesús.

La trama narrada por Marcos enfoca a unos personajes antes que a otros: no solo los Doce, también la multitud (*ho ókhlos*), a modo de personaje colectivo, acaparan la cámara mientras que otros pierden relieve hasta un límite angustioso. La paradoja es casi iluminadora cuando el *punto de vista* del héroe no coincide con el del narrador. Struthers Malbon ha subrayado la tensión que provoca en la audiencia el hecho de que el narrador atribuya desde el principio a Jesús los títulos de Cristo/Mesías e Hijo de Dios, mientras que el personaje solo se nombra a sí mismo como el *Hijo del hombre*[511]. Por referencia a otros personajes, Jesús exige que se haga memoria de la mujer de Betania, quien le unge públicamente con todo lo que es y tiene en casa de Simón el leproso, mientras el narrador ni siquiera se molesta en darnos su nombre (Mc 14, 6-9). Busca y escucha el testimonio de la mujer con flujo de sangre (5, 32-33), cuando el narrador ya ha contado su historia, sin dejarla hablar. Es más, Jesús solo elogia la palabra de un personaje en todo el evangelio: la mujer griega (7, 29; cfr. de otro modo 12, 34); pero es la única mujer cuya habla es representada directamente por el relato (7, 28). Leví parece irrelevante después de Mc 2, 15, mientras Jesús sigue tratando sobre el sentido de la fiesta del reino en el marco de la misma escena: un banquete abierto a todos, en lugar del ayuno, el cual servía para marcar las fronteras del grupo[512].

En otros casos, la sombra parece más densa, hasta el punto que los personajes desaparecidos del foco narrativo ni siquiera son perceptibles desde ese foco interno al

[511] Vid. ELISABETH STRUTHERS MALBON, "Narrative Christology and the Son of Man: What the Markan Jesus Says Instead", *BI*, 11, 3-4 (2003), 373-385.
[512] Vid. DIETMAR NEUFELD, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach", *BTB* 30 (2000), 15-26.

relato que sería el *punto de vista*[513]. Las mujeres que siguen y sirven a Jesús por Galilea son abstraídas de la realidad hasta que emergen de una supuesta nada social al límite de la clausura. Puede intuirse con suficiente claridad su presencia –como veremos- en otras fases del relato, especialmente en su sección central (Mc 8, 22 ó 27 – 10, 52), al tiempo que las escenas de una comunidad en camino nos remiten a la exigencia del servicio. Pero tal inducción depende de la perspectiva de Jesús, dado que el narrador apenas lo sugiere, al final (15, 42).

Parece evidente en estos casos que el autor ha efectuado maniobras de *transformación* (la elipsis del nombre) y *desplazamiento* (la elipsis de la persona hacia un margen) sobre la historia subyacente, la cual no deja de ser contada. Podríamos preguntarnos qué habrá quedado fuera de la *historia relatada*, en la *historia real*. Pero me basta, en este libro, con recuperar el máximo de sentido a través de la lectura.

[513] Cfr. el estudio de NORMAN PETERSEN, "Point of View in Mark's Narrative", *Semeia*, 12 (1978), 97-121, quien considera con acierto que la perspectiva ideológica del narrador "es idéntica a la del personaje central, Jesús, con el cual comparte el poder de conocer lo que hay en las mentes de otros". A lo largo de las distintas situaciones dramáticas, "el narrador se alinea con el actor central" del relato. Sin embargo, no deberíamos confundir la construcción de Marcos con el "foco cero" de un narrador omnisciente, puesto que solo nos permite conocer la realidad a través de los personajes (con excepción del título: Mc 1, 1). Me parece que esa focalización interna es pertinente para que la audiencia pueda compartir el aprendizaje de los personajes y, sobre todo, el de Jesús. Además, el grado de coincidencia ideológica entre el narrador y el personaje de Jesús no es total. Como acabo de exponer, el punto de vista de Jesús, en ocasiones, deja perplejo al narrador (Mc 5, 32-33; 6, 52; 8, 21; 14, 9), aunque cabe pensar que el autor implícito ha preferido *dejar las preguntas sin respuesta* y abrir el mundo narrado a la participación de la audiencia. Aun cuando puedan diferenciarse los personajes en dos grandes series, como propone PETERSEN: positivos y negativos, esa evaluación no obedece a una oposición simple entre el punto de vista de Dios y el punto de vista humano, ni, en general, se expresa en ese nivel de construcción del relato. Las autoridades pretenden expresar el juicio de Dios de acuerdo con la Torá o con las "tradiciones de los padres", mientras que Jesús confía en que la intención de Dios-a se significa en la libertad y la acción de sus interlocutores, cuando buscan sanación o demuestran su fe, su amor y su capacidad de razonar, incluso contra su propio punto de vista (cfr. Mc 7, 29-30; 9, 21-24 ss.). La oposición entre las dos series de personajes se construye gracias a la trama, en virtud de sus funciones actanciales (ayudantes y oponentes del héroe), y, sobre todo, por su disponibilidad a esa "metanoia" solicitada por Jesús: por lo general (luego veremos las excepciones), los personajes planos son negativos y forman un bloque compacto: representan un sistema ideológico. Mientras que los personajes con una evolución interna, quienes toman en serio el "encuentro con Jesús", adquieren una evaluación positiva por ese *motivo oculto*. Lo veremos más adelante.

1.3. Actores y actantes

El análisis narrativo permite (y obliga a) que tengamos en cuenta la función de los personajes secundarios en la trama de manera diferenciada, ya sea en cuanto actores que son destacados o utilizados por el argumento del autor, ya sea en cuanto *actantes* de un esquema que funciona en muchas tramas y, según los especialistas de la narratología, en cualquier narración: *sujeto - objetos de valor, ayudantes - oponentes, donantes o emisores - destinatarios*, en relación con el héroe/heroína[514]. Esas funciones o *actantes* configuran una semántica narrativa profunda –dice Greimas-, que ponemos en juego e interpretamos de modo casi inconsciente. Ahora bien, los actantes de cada texto son remodelados en calidad de *actores* con rasgos específicos[515].

Los *actores* narrativos concretos pueden desempeñar distintas *funciones* actanciales en secuencias diversas e incluso en la misma situación: tanto Jesús como *la mujer valiente* –en términos de Elisa Estévez-, quien se atreve a tocarle en la escena de Mc 5, 25-34[516], actúan como sujetos que desarrollan un programa narrativo para conseguir un objeto de valor. Tanto una como el otro desean que ella sea sanada, pero la mujer prefiere que su acción quede en secreto por motivos sociales –evitar la sanción potencial a causa de su iniciativa en buscar el contacto-, mientras que Jesús quiere que la sanación sea manifestada públicamente para encomiar la fe de la *heroína.* Algunos de los aprendices colaboran como ayudantes de la mujer, en ese propósito, y oponentes circunstanciales de Jesús, cuando se burlan de su intención de conocer "quién le ha

---

[514] El término *actante* fue propuesto por GREIMAS, *Semántica estructural*, cit.; "Les actants, les acteurs et les figures", en C. CHABROL, *Sémiotique narrative et textuelle*, París, Larousse, 1973, 161-176, en lugar de las "esferas de acción" de VLADIMIR PROPP, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928): *héroe, falso héroe, princesa o personaje buscado y su padre, mandatario/emisor, donante o proveedor, auxiliar y agresor o malvado*. PROPP señaló además un catálogo de treinta y una funciones –acciones típicas en forma de secuencia- que serían características del cuento folklórico ruso. El nuevo modelo fue aplicado por GREIMAS con ciertas variaciones al análisis en *La semiótica del texto: Ejercicios prácticos. Análisis de un cuento de Maupassant*, Barcelona, Paidós, 1983.

[515] Los *actantes* según GREIMAS se ordenan en la gramática del texto; no se confunden con los *actores* que se han configurado en un nivel más superficial: la semántica narrativa, el mismo nivel en que se articulan las demás *isotopías* (repeticiones, paralelismos, lugares/palabras comunes) del texto. No sería adecuado explicarlo a la manera de MIEKE BAL: "A las clases de actores las denominamos actantes. Un actante es una clase de actores que comparten una cierta cualidad característica", *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología*, Madrid, Cátedra, 1987, 34. Al contrario, un actor puede desempeñar varias funciones actanciales. El error consiste en confundir los actantes con "tipos": lo que pretende descubrir la narratología es una gramática profunda que subyace a cualquier relato como una lógica universal, en continuidad con el estructuralismo de LÉVI-STRAUSS y en algunos aspectos con el generativismo. BARTHES, BREMOND y TODOROV habían intentado sintetizar una lógica de la narración, pero GREIMAS dice haber descubierto una estructura subyacente a cualquier texto.

[516] ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003.

tocado". Pero ambos, Jesús y la mujer enferma, acaban relacionándose de forma recíproca: Jesús (en función de *donante*) remite a la *destinataria* su *dynamis* para que reciba la salud; y la mujer (en función de *donante*, a su vez) ofrece a Jesús su fe para que pueda designar y anunciar la actualidad del reinado de Dios. Así lo narra el relato.

En consecuencia, ambos procedimientos para figurar e interpretar los *caracteres* de la trama se complementan, a pesar de las diferencias entre modelos de análisis (centrados en el personaje-actor o en la función-actante), para que podamos dar cuenta de la construcción del *personaje en acción*.

Si no tomamos en cuenta el modo en que el discurso presenta a los personajes-actores, la semántica narrativa del aprendizaje queda reducida a un juego de relaciones lógicas entre actantes: oposición (contrariedad), implicación, posesión, fusión. Me parece que el evangelio de Marcos, por su sencillez y su afinidad con la cultura popular, nos permite descubrir un aprendizaje reflexivo a lo largo y al término de la Historia de Israel y en las raíces de nuestro mundo vital, más allá de unos cuantos letrados o expertos, e incluso a su pesar. La audiencia de la Biblia en su conjunto, y de los evangelios en particular, puede reflexionar sobre la base de la memoria acerca del aprendizaje vivido por el pueblo en relación con Dios. Además de conseguir más eficacia en la consecución de un objeto, un sujeto puede realizar sus capacidades y su ser-persona (en el relato, un personaje a imitación de la persona), gracias a la relación interpersonal con los otros: otras memorias y otros seres sociales.

Acoger, aceptar y comprender al otro ser sin dejar de ser quien soy es la clave de un modo distinto de aprendizaje, que ya no es mecánico ni meramente sistémico, sino profundamente humano. No se trata solo de averiguar si el otro o la otra, tú, eres el objeto de mi posesión, si eres oponente o ayudante para realizar mi programa, si puedo intercambiar algún otro objeto contigo, sino aprender que podemos convivir en un mundo transformado. Tu historia también me atañe, tu bien me es necesario.

La comunicación funda una comunidad más amplia, en la que no hay por qué disputarse el rol del héroe, como hicieron los partidos y guerrillas contra las legiones romanas, bajo el liderazgo de uno u otro mesías militar, hasta que Vespasiano y Tito se alzaron con el triunfo en todo el imperio. Más allá de esa lógica emponzoñada por la voluntad de dominio, todos somos *interagonistas.* Tal es uno de los temas fundamentales en el evangelio de Marcos, al menos desde la perspectiva de Jesús, quien

dedica sus esfuerzos a reunir una comunidad y a escuchar a la muchedumbre, en vez de a conquistar el mundo.

2. Los límites de lo humano

τί ἐμοὶ καὶ Σοι

Mc 5, 7

2.1. Lo sublime y lo siniestro

Dentro de las estructuras profundas del texto narrativo no siempre cabe la consideración de la persona como fundamento del personaje. En el contexto de cualquier cultura son conocidas las representaciones míticas de fuerzas que actúan en la naturaleza, en la historia o en la fantasía para provocar terror. Junto a las categorías de lo bello o lo sublime, la estética ha puesto nombre a *lo siniestro* (*das Unheimliche*) para investigar el efecto que causan en la sensibilidad las figuras de lo terrible[517].

También lo sublime[518] inspira terror, junto con una intensa admiración, por sus dimensiones sobrehumanas (lo sublime *de la naturaleza*, lo sublime *matemático*) o por su radical humanidad: el héroe o la heroína que hacen prevalecer la condición humana sobre los condicionamientos físicos y especialmente sobre la violencia destructora (lo sublime *patético*). Pero lo sublime saca a la luz –como argumentan de modo semejante Kant y Schiller- la capacidad de la persona para dar forma a lo informe, sentido a la apariencia caótica, foco a la inmensidad, a pesar de que el objeto no pueda ser dominado por la razón. En su expresión más plena, el sentimiento de lo sublime es afín a la fenomenología de la religión, en cuanto que el ser humano no puede reducir el Misterio de Dios-a a un objeto. El ser que ama hasta el estremecimiento encuentra en la persona divina una proporción desproporcionada[519].

Por el contrario, lo siniestro se diferencia tanto de lo humano como de lo no-humano: una realidad impersonal además de o por ser inhumana. En el marco de la

---

[517] Cfr. el psicoanálisis de la categoría según el estudio de SIGMUND FREUD, "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505.

[518] Vid. un tratamiento extenso de los sentimientos estéticos y, específicamente, sobre el solapamiento ideológico entre lo sublime, lo sagrado y lo siniestro, en otro libro que he dedicado a *El aprendizaje sagrado* y en el ya citado que trata sobre *El canon de la vida.*

[519] Es por completo necesario distinguir el amor estremecido a la persona de Dios, intuida tras el velo del Misterio, respecto de una pasión fabricada por los más poderosos, que se autorrepresentan a través del terror. He dedicado parte de mi investigación (contenida en los libros *Aprendices y lectores*, *El aprendizaje sagrado* y *El canon de la vida*) al discernimiento de ese constructo como factor clave de varias patologías religiosas, a través de sus manifestaciones en parte de la tradición bíblica (la violencia sagrada), en la estética moderna, que resacraliza parecidos objetos (lo sublime terrorífico, analizado por BURKE), y el famoso libro de RUDOLPH OTTO, *Lo santo*, tan inoportuno históricamente.

narración sería un agente cuyo programa consiste en la destrucción del ser humano en cualquiera de sus dimensiones: la muerte, la tortura del cuerpo o la enajenación y la pérdida de la conciencia; ya sea un animal real o fabuloso, desde un tigre hasta un ogro, ya sea un personaje que es presentado como divino y exige ser adorado por medio de sus acciones terroríficas, ya sea, por fin, una proyección fantástica que convierte a un sujeto humano (p. ej. los cristianos, los judíos o los gitanos en distintas épocas de la historia) en chivo expiatorio de la violencia colectiva[520]. Una versión crítica y reveladora de tal agencia en la literatura moderna –como en los libros narrativos y proféticos de la Biblia: Faraón, Ajab, Senaquerib, Nabucodonosor- sería un sujeto deshumanizado que confunde lo siniestro con lo sublime: trata a los demás sujetos como objetos de un programa que se satisface en la magnificación de sí mismo; dicho de otro modo, un personaje alienado por la pretensión de adquirir y ejercer una *competencia* sobrehumana para dominar a los demás a través del terror[521]. Lo siniestro se presenta como impersonal, por cuanto es incapaz de relación o impide cualquier relación por

[520] Como ha descrito el antropólogo RENÉ GIRARD (*La violencia y lo sagrado*, cit.; *El chivo expiatorio*, cit.; *El misterio de nuestro mundo: Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982; *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002) la privación de derechos y la denigración en el lenguaje y en la sociedad contra los miembros de un grupo determinado –cristianos, judíos, mujeres, homosexuales- están dirigidas a utilizar a sus miembros como chivos expiatorios, a causa de una rivalidad creciente entre quienes luchan por el poder: estamentos privilegiados o bandos ideológicos. Cuando esa persecución es organizada por el poder instituido, el efecto que se pretende es reforzar la cohesión del colectivo étnico o nacional como un "ejército": en la Roma de Nerón (cfr. Tácito, Annales, XV, 44), contra los cristianos; en la España de la edad media y durante los siglos de la monarquía católica, contra los judíos; en la Alemania de los años 30 del siglo pasado, contra los no-arios (judíos, gitanos) o los arios "defectuosos" (discapacitados, comunistas); en la Unión Soviética y en los regímenes del socialismo real, contra los disidentes. En nuestra época está ocurriendo de distinta forma a través de las estrategias de maldición colectiva que promueven grupos muy ideologizados, contra los homosexuales o contra los extranjeros recién llegados al "paraíso".
Los testimonios de martirios judeocristianos entre los años 132-136 confirman esa hipótesis. La proclamación del Mesías crucificado y resucitado, Jesús el *Nadsoreo*, no era compatible con otro movimiento mesiánico de carácter violento como el que organizaron los neo-apocalípticos con el nombre del "hijo de la estrella", Bar-Kokhba. Las figuraciones denigrantes acerca de Miriam y de Ben-Panthera, una prostituta y su hijo fruto de una violación por un legionario, Panthera –que fueron más tarde difundidas por el apologista CELSO en defensa de la religión politeísta-, es muy probable que procedan de ese contexto, en la medida que tal modo de motejar a las víctimas es una mecánica repetida una y otra vez dentro de una espiral de violencia generalizada. A partir de la persecución contra los *ntsrim* (de nē̆ṣer, "brote" נֵצֶר) / *ndsrim* (de nāzîr, נָזִיר) gr. *nadsoroiaoi* sir. *nadsarai* (en el argot de los perseguidores, el heb. *netser* "brote" Is 11, 1; podía entenderse con otro sentido: "desecho" Is 14, 19), muchos de ellos fueron a reunirse con comunidades de Siria que ya estaban asentadas desde la guerra del 66-70 o, incluso, desde la primera persecución contra los grecófonos (+/- 31 d.C.) y contra los Doce (Santiago el Zebedeo, ajusticiado; Pedro preso y huido, durante el reinado de Agripa), hasta el martirio de Santiago el hermano del Señor con otros miembros de la comunidad de Jerusalén.

[521] Las mismas vanguardias artísticas que representan y *programan* la deshumanización, más allá incluso del estudio clásico de ORTEGA, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1967[9]; los predicadores de la violencia como Marinetti; son casi contemporáneas de la crítica filosófica a "los monstruos de la razón" ilustrada, que han vuelto a mitificar la violencia como símbolo de un progreso divinizado, mecánico e imparable. Vid. ADORNO y HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, cit.

medio de la amenaza. Cuando el personaje etiquetado de tal guisa revela otra forma de ser, la percepción de su entorno se transforma radicalmente, como nos ha narrado de modo genial Oscar Wilde en *El gigante egoísta*.

La antropología cultural ha estudiado el origen de tales símbolos –más allá de su funcionalidad en el texto- como representaciones del sistema social. Las estructuras sociales y quienes las construyen se representan a sí mismos a través de lo siniestro cuando actúan de forma inhumana, o amenazan con hacerlo, para legitimar su poder/querer/saber/hacer contra quienes padecen sus efectos destructivos. Todos los totalitarismos, sean del signo que sean, hacen uso de esa figura para situarse más allá de la conciencia sobre el bien y el mal, como una fuerza necesaria de la naturaleza contra enemigos a quienes se ha privado –previa y forzosamente- de relación y, por último, de identidad comunicable. En gran medida, las actitudes irracionales que están destruyendo el equilibrio ecológico en todo el planeta pretenden justificarse haciendo uso de tal expediente: el dominio sobre una naturaleza destructiva dice actuar por sus mismos medios.

En consecuencia, culturas distintas pueden concebir la agencia de lo siniestro como demoníaca en unas y en otras divina, para unos moral, para otros inmoral, o ambas cosas, según ocurra. La expresión más habitual de este sujeto/no-sujeto controlado/fuera de control es la violencia considerada legítima, un mal menor o una condena celestial. Hay otras manifestaciones: la superioridad jerárquica que exige obediencia ciega, es decir, la relación/no-relación entre amo y esclavo; el prejuicio que provoca un desprecio naturalizado –un *habitus* corporal-, hasta el estremecimiento en su presencia, contra *lo* que es categorizado como siniestro. Debería ser evidente que *lo siniestro no es el objeto –la persona del otro- sino el sujeto/no-sujeto que se ha dejado configurar por un estereotipo* hasta el punto de hacerse incapaz de relación con un ser real. Pero es necesario un profundo cambio de conciencia –una *metanoia*- para que los miembros de una secta, los adictos a una ideología violenta, los varones dominadores o los ciudadanos de un imperio no sientan odio, desprecio y miedo hasta estremecerse ante Jesús, al anunciar que el sábado es motivo para hacer el bien (Mc 3, 4); ante Pablo cuando narra su misión hacia los otros pueblos (Hch 20, 21); ante una mujer que declara ser administradora de la Palabra de Dios (todavía en tiempo actual) o ante un ser humano cuya lengua y cuya manera de estar no comprendemos (Mc 15, 34).

Más allá de los estereotipos, en la medida que los actos violentos afectan a seres vulnerables, *cualquier ser humano es susceptible de sentir terror* ante un agente que amenaza su vida o su salud, sea una divinidad de los terremotos o un padre dispuesto a maldecir, sea un enemigo inerme en manos de un sacerdote azteca o Isaac bajo el cuchillo de Abrahán, sea la mujer con flujo de sangre en una sociedad que le prohíbe la relación personal o los aprendices cuando Jesús se aproxima a ellos más de lo culturalmente plausible [522]; sean sus compañeras al salir de la tumba vacía y asomarse al mismo mundo de los crucificadores (Mc 16, 8).

El relato de Marcos, a la zaga de las cartas paulinas –en algunos aspectos, más allá de sus parámetros-, ha reformulado las fronteras entre lo sublime y lo siniestro que había heredado tanto del judaísmo como del helenismo[523]. El intento marcano de interpretar el camino de Jesús desde el inicio de su vida pública hasta su Pasión, con ayuda de las tradiciones narrativas y algunos dichos seleccionados de *Q-oral*, le conduce a poner en cuestión las convenciones que demonizaban a unos personajes y divinizaban a otros en el universo simbólico de las culturas tradicionales[524]. El itinerario de las sanaciones y los exorcismos se combina con la enseñanza profética de Jesús para "echar los demonios" del prejuicio que pesaban sobre la muchedumbre y señalar a los agentes de la destrucción entre los poderes de su época que han preparado su muerte. Los personajes secundarios del relato toman parte con Jesús en la *interactualidad* de lo sublime.

---

[522] Vid. WILLIAMS, "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", 337s. Las escenas de la barca en el mar de Galilea ponen a prueba nuestra capacidad de interpretación *transcultural*, según PIETER F. CRAFFERT, PIETER J.J. BOTHA, "Why Jesus could walk on the sea but he could not read and write", *Neotestamentica*, 39, 1 (2005), 5-35. En cualquier caso, lo que provoca el temor de los aprendices no es un hecho objetivo, sino la actitud de Jesús cuando pretende hacerles participar de su confianza plena en el amor de Dios frente a una realidad amenazante, al igual que les ocurre a los poseídos por un prejuicio violento o a la mujer con flujo de sangre. Jesús establece una "zona de desarrollo próximo", por decirlo así, con su divinidad.

[523] Aunque he intentado abordar el motivo de lo siniestro en el conjunto del evangelio, como una construcción subjetiva mediada por símbolos sociales, hay una sección donde el miedo ante anomalías en la vida cotidiana se convierte en tema central. Está enmarcada por los dos "milagros de naturaleza" (Mc 4, 35-41 a 6, 45-52), e incluye aquellos encuentros de Jesús en distintas situaciones (en las dos orillas del Mar, entre la muchedumbre, en lo secreto) donde sus interlocutores se sienten fascinados y atemorizados por su presencia o su actuación misteriosa. Concluye por medio de un sumario, que también lo hace patente: "Y le rogaban para también tocar el borde de su manto, y tantos como lo tocaban, sanaban" 6, 56. Cfr. un estudio dedicado a esa sección del evangelio, DOUGLAS W. GEYER, *Fear, Anomaly, and Uncertainty in the Gospel of Mark*, Lanham, Scarecrow, 2001, que se limita a situar los motivos de fobia en el contexto de la cultura helenística, de modo que podamos comprender el efecto que causaría en la audiencia.

[524] Vid. la sección VI de mi libro *Memoria y esperanza*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

El encuentro no está programado: en la medida que entran en relación profunda con el héroe, contribuyen de un modo concreto a su aprendizaje por la experiencia. Han pasado de la consideración de malditos a interlocutores del evangelio y participantes en el (con)reinado de Dios. Un ejemplo muy claro y extenso en Marcos, que Mateo y Lucas abrevian según su costumbre, es el episodio del encuentro con un geraseno. El endemoniado de Gerasa irrumpe en el foco de la narración como una especie de guardián enloquecido de la memoria de las víctimas a causa del conflicto interétnico: denunciador de la violencia, habitante de las tumbas. Teme a Jesús en cuanto reconoce su *dynamis* divina (Mc 5, 7). Le plantea una demanda muy similar a la del primer espíritu atormentado en la sinagoga judía (Mc 1, 24): ¿Qué hay entre tu y yo? τί ἐμοὶ καὶ σοί, en el primer caso, entre la muchedumbre tachada de impía y el "Santo de Dios"; en este caso, entre un judío y un griego[525]. Jesús le devuelve la calma y la confianza en la divinidad liberadora del oprimido: el mismo Dios-a a uno y otro lado[526]. Su búsqueda angustiosa le ha hecho capaz de comprender a Jesús en el momento oportuno; pero éste le envía con su paz a su casa *griega* para que cuente "lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti" Mc 5, 19. El relato nos anima a confiar en que el diálogo intercultural e interreligioso da frutos –por ejemplo, la no beligerancia de Gerasa en la guerra de los años 67-70 d.C.- a través de la fe expresada en *la misericordia de Dios*[527].

Una escena como ésta ejemplifica el cambio que la relación con Jesús produce en la sensibilidad humana: la imagen de Dios deja de ser motivo de terror, para

---

[525] La expresión τί ἐμοὶ καὶ σοι en los LXX (cfr. Jue 11, 12; 1Re 17, 18; 2Re 3, 13; 1Esd 1, 24) es empleada por quien tiene intención de evitar el conflicto, aunque no lo consiga.

[526] Vid. GNILKA, *Marcos*, I, 231-242. Los aprendices no intervienen en la perícopa, aunque Marcos introduce el plural "llegaron" para aludir al grupo y hace varias referencias a la barca en que cruzan "a la otra orilla". La invocación al "Hijo del Dios altísimo" "se refiere a un nombre divino que tiene su prehistoria en la confrontación del judaísmo con el helenismo y que está emparentado con las denominaciones divinas "Dios del cielo" o "Señor del cielo" y en el nuevo testamento, comprensiblemente, rara vez se utiliza. "El Altísimo" está documentado, por el contrario, abundantemente en los testimonios tempranos de la diáspora judía […] Es significativo que fue puesto casi siempre en boca de individuos paganos –así también aquí- como denominación del Dios de la Biblia" 237-238. Lo ha estudiado MARTIN HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. V.Chr.*, Tubinga, Mohr, 1973[2] (apud GNILKA., n. 350), para constatar, además, que ὕψιστος es muy conocido como epíteto de Zeus.

[527] La lectura de los estudios contextuales coincide en que el relato de Marcos tiene sentido si es tomado en serio. Vid. G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 127-138. La ciudad muestra el título de "Gerasa hiera et asylo(s) et autónomos" circa 130 d.C., cfr. C. B. WELLES, "Inscriptions" en C. H. KRAELING, *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven, 1938, 375-378, apud THEISSEN, ibid. Las ciudades de la Decápolis más próximas al mar fueron saqueadas y destruidas por los enemigos étnicos en la guerra del 67-70, con quienes llevaban varios siglos enfrentados, sin que la Legión pudiera evitarlo. A mayor distancia, Gerasa se declaró ciudad de asilo por su invocación a Zeus Fyxion (garante de la paz).

comunicar un amor sublime que ha renunciado a la violencia. Pero el narrador nos transmite con honradez una experiencia todavía ambivalente por ambas partes, de acuerdo con la tradición oral del hecho. La sanación de esos prejuicios que legitiman la violencia (una Legión) hace uso de un signo polémico, entre una cultura y otra; la imagen de los cerdos que se suicidan arrojándose al mar parece exclusivamente judía[528]. Jesús todavía no ha asumido la palabra de los otros[529]; rechaza la colaboración del sanado extranjero y regresa a la orilla de donde salió (Mc 5, 19). Según el relato de Marcos, no volverá a dar el paso hacia otras culturas hasta que se cruce en su camino una mujer de Tiro.

[528] Cfr. J. P. MEIER, *Jesús: un judío marginal*, II-1, en su estudio sobre la historicidad de las referencias al reino de Dios en los evangelios, interpreta que la imagen de la higuera como alegoría del destino de Israel fue reelaborada por Marcos 11, 12-14.20s. en el contexto de la controversia en Jerusalén, a partir de la parábola original que ofrece Lc 13, 6-9: "Ya hace tres años que vengo a buscar frutos en esta higuera y no lo encuentro…" Es probable que Marcos siguiera un patrón semejante para redactar en otros términos una parábola perdida sobre el destino de las ciudades de la Decápolis bajo protección de Roma, si no renunciaban a la violencia. Además, tuvo oportunidad de saber, por informantes de Palestina, que Gerasa era la única ciudad de esas diez que había escapado de las *razzias* de ambos bandos y había protegido a sus habitantes judíos.

[529] Cfr. los estudios del antropólogo BRUCE KAPFERER a partir de sus trabajos de campo en Sri Lanka o Sudáfrica, a quien se critica precisamente el uso de términos como "demonios" o "brujería"/hechicería por su trasfondo en la cultura occidental.

2.2. Pureza e impureza

Al menos desde los inicios de la sociología en el s. XIX, concretamente el materialismo de Marx, la hermenéutica de Dilthey, la sociología comprensiva de Weber y el estructuralismo de Durkheim, es común considerar la estructura social como un signo interpretable, o los símbolos como representaciones de la estructura. Con ayuda del modelo antropológico de Mary Douglas, descubro que uno de los paradigmas de esa interpretación, desde hace milenios, ha sido la *analogía entre el cuerpo físico y el cuerpo social*: las fronteras y las aperturas del cuerpo sirven de significante sobre las fronteras y entradas sociales, o viceversa[530]. Los órdenes simbólicos que establecen un código, unas reglas y unos rituales de purificación están determinando lo que una sociedad considera humano o inhumano en razón del *gusto*: configuran los hábitos de comer, beber o tener relaciones sexuales, al mismo tiempo que fijan las fronteras del cuerpo social frente a lo no-humano.

En el mundo representado por los evangelios, Marcos transmite directamente, en los dichos de Jesús, e indirectamente, a través de la narración, un nuevo concepto de pureza a partir de símbolos que eran del dominio común. La práctica y la enseñanza de Jesús en el relato interpretan de nuevo las categorías de pureza y contaminación que venían definidas por la Torá y por la lectura (heb. *halakhá*) de los puristas (*haverim*)[531]. El encuentro con el enfermo de la piel (Mc 1, 40-45) y la controversia con los fariseos acerca de la purificación externa en el contexto de las comidas (7, 1-23) sirven para

[530] El modelo de MARY DOUGLAS ha estudiado estas dos caras: la estructura social como signo (la analogía del cuerpo) en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973; mientras que en *Símbolos naturales*, cit., se ocupa de los símbolos (especialmente los religiosos) como representación de la estructura. Los dos términos-eje que utiliza en este último para explicar la sociedad representada en los símbolos: *"red"* o "cuadrícula" y *"grupo"* (*Grid-Group Theory*), le permiten comprender los circuitos de intercambio simbólico dentro de un sistema social, así como calibrar la intensidad de la presión ambiental sobre las personas, en forma de *peligro* de contaminación (cuadrícula "alta": hipernomia) y de *amenaza* de sanciones (grupo "alto": control social). El estudio de este modelo nos ha sido especialmente útil a quienes participamos en un seminario de la UPCO sobre la pureza en el judaísmo del Segundo Templo, de la mano de ELISA ESTÉVEZ.

[531] En este punto es necesario hacerse cargo de la diferencia señalada por estudiosos como JONATHAN KLAWAN o JACOB NEUSNER en los textos bíblicos y doctrinales del judaísmo, entre una impureza provocada por el mal moral, que se simboliza por medio de la contaminación del cuerpo, y una impureza ritual que afecta únicamente a la relación con Dios en un espacio y una práctica sagrados, sea en el Templo, en la ciudad o en el ámbito doméstico, durante los sacrificios, en el tiempo de las fiestas o en el trato de los alimentos. En cualquier caso, no habría lugar para la confusión entre el Dios que es fuente de vida y una sacralización de la muerte. Vid. J. NEUSNER, "The Idea of Purity in Ancient Judaism", *JAAR* 43 (1975) 15-26; J. KLAWANS, "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", *JJS* 48 (1997) 1-18. Ese "sistema simbólico" está obviamente sujeto a un proceso de desarrollo, como se hace patente en los cambios desde el ritual del Templo a los ritos de la sinagoga, desde el sacrificio cruento a la adoración de la Torá como única mediación.

plantear abiertamente una superación de los códigos que rigen la pureza y la impureza ritual para acercarse al Misterio en el espacio-tiempo sagrado[532]. Lo que Jesús solicita para *estar con él* es una purificación del interior: el corazón del que salen hacia el exterior las buenas intenciones y las malas. La pureza externa que distingue las castas, los estamentos y los géneros, en razón de "lo que entra en el cuerpo" o de la perfección externa, queda definitivamente abolida. Una de sus consecuencias es que la persona no puede ser medida ni etiquetada por las estructuras, sino al contrario, tiene que discernir los símbolos que le atañen por medio de una libertad que, antes, le había sido negada.

El hecho de que el relato no se refiera explícitamente a la sexualidad no quiere decir que fuera considerada un asunto profano o impuro por los redactores, la memoria oral o el propio Jesús. El modo en que Jesús describe la unión sexual en el matrimonio tiene una fuerza sublime: "(llegar a) ser una sola carne" (Mc 10, 6-8). Por el contrario, en una lista de impurezas del corazón, similar a otras tablas de vicios contemporáneas, se describen todas las formas de violencia contra el otro humano, como una serie abierta (Mc 7, 21-22) [533], que incluye la *porneia*.

---

[532] Vid. HANNA K. HARRINGTON, *The Impurity Systems of the Qumrán and the Rabbis. Biblical Foundation*, Atlanta, Scholars P., 1993. Se esfuerza por demostrar que el judaísmo de la *bet midrash*, decantado después de varios siglos en la Misná, los *midrashim* sobre las Escrituras –concretamente sobre el Levítico (Sifrá)- y el Talmud, está fundado en un sistema de interpretación coherente de las leyes en los textos bíblicos, a partir de principios que se extraen directamente de éstos. De todas formas, no impide que observemos con suficiente claridad los cambios en tal sistema: *eppur si muove*. El hecho de que el sistema reconstruido por HARRINGTON, en una concordancia del Levítico, la Misná y la Sifrá comience por determinar de modo exclusivo el documento sacerdotal (*Priestly Code*) como fuente proritaria (ibid., 26), implica inevitablemente que admitamos procesos y corrientes de cambio de grandes dimensiones en diferentes universos simbólicos dentro del judaísmo representado por los textos bíblicos: en otras fuentes, estratos, redacciones y ediciones de la Torá y de los demás libros. De acuerdo con la ideología que se refleja en algunas partes del Deuteronomio, el código de la guerra santa y el voto del *herem* (el exterminio) exigía a los guerreros que tratasen al campamento como un espacio sagrado y que se cuidaran de practicar impurezas tales como depositar sus excrementos hasta una cierta distancia, porque Dios habita en el campamento igual que en el Templo (Dt 23, 12-14). HARRINGTON subraya que el excremento no es motivo de impureza según el Levítico, y de hecho los arqueólogos han detectado restos de algo parecido a un retrete para uso de los sacerdotes en el subterráneo del Templo. El Talmud babilónico alude a tales instalaciones con destino al sumo sacerdote en un curioso pasaje, protagonizado por rabí ELEAZAR BEN HIRCANO y uno de los *minim* (b. Aboda zara 16b-17a), como ejemplo de burla popular contra el rigorismo de los jefes. Vid. infra el texto citado en una nota de "La ironía de Jesús en los diálogos…".

[533] Gracias a la interpretación crítica de los símbolos tradicionales, hay que incluir en esa transvaloración del cuerpo también las categorías que trataban la sexualidad femenina de radicalmente impura, mientras sacralizaban los atributos masculinos como representaciones de la pureza étnica, sin relación aparente con la sexualidad: la circuncisión. La crítica transcultural que ha realizado la exégesis feminista –tanto judía como cristiana- nos deshabitúa para que dejemos de leer las imágenes patriarcales y pornográficas de los profetas como si fueran naturales, vid. RENITA J. WEEMS, *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Bilbao, Desclée, 1997.
ALICE A. KEEFE, "Stepping In / Stepping Out: A Conversation between Ideological and Social Scientific Feminist Approaches to the Bible", *JRS*, 1 (1999), http://moses.creighton.edu/jrs/1999/1999-6.html, discute el uso de imágenes denigrantes de la sexualidad femenina en la literatura profética ("pornoprophetics"). La exégesis feminista ha oscilado entre la crítica necesaria a la ideología transmitida

En el contexto de la sociedad mediterránea la categoría *porneia* debía de tener valores sociales diversos, desde la perspectiva de los varones y las mujeres, los amos y las esclavas o los esclavos (para unos significaba transgresión a una norma, para otros, abuso); entre judíos que aborrecen la homosexualidad, o griegos, que la practican e incluso hacen filosofía del homoerotismo. En consecuencia, la polémica actual entre cristianos sobre la valoración de la homosexualidad no puede darse por cerrada con argumentos tradicionalistas. El simple hecho de que exista un *Evangelio apócrifo de Marcos*, donde se describe ambiguamente un ritual homoerótico entre Jesús y aquel joven de la sábana que le seguía cuando es apresado, y escapa desnudo[534] (Mc 14, 51), es prueba suficiente de que el amor a Jesús podía ser interpretado en términos "griegos", sin que nadie tenga que rasgarse las vestiduras. De hecho, nadie ha parecido escandalizarse nunca, durante dos mil años, porque miles y miles de mujeres jóvenes se enamorasen de Jesús y quisieran desposarse con él a través de un ritual donde se relata el Cantar de los Cantares.

Sin embargo, si comparo la serie de actitudes impuras en el texto de Marcos (Mc 7, 21-22) con otros motivos similares en el relato (9, 42 ss.), podría fijar con certeza que

---

(T. DRORAH SETEL, ATHALYA BRENNER, CHERYL EXUM, FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES) y el análisis sociológico que explica el uso de símbolos en su contexto (hasta incluso desmentir el uso del término "patriarcal" para tal ideología: CAROL MEYERS). Ahora bien, parece claro que diversos textos como Os 1-3, Is 3, 16-26, Jer 2, 23 – 3, 20, Ez 16 y 23, Ap 17, etc. simbolizan el mal moral por medio de un prejuicio contra la esclava "rapada", contra la mujer enamorada, contra la adúltera o contra la prostituta como fuente de perversión; rechazan la libertad de la mujer, demonizan el contacto cultural y la sexualidad, hacen responsable del pecado al ser más expuesto y extienden la sospecha contra el género desestimado por medio de tales categorías. El desprecio y el odio expresados por los profetas no se refieren "solo" al pecado, sino a mujeres simbolizadas como seres siniestros y excluidas de toda relación, como ocurrió en Europa durante siglos contra las "brujas".

[534] Citado por CLEMENTE ALEJANDRINO en el fragmento de la *Carta a Teodoro*, que apareció en la biblioteca de un monasterio sinaítico hace algunas décadas. Presenta a un joven, supuestamente el mismo que luego sigue a Jesús cubierto por una sábana, después de su prendimiento, y se escapa desnudo al ser amenazado (Mc 14, 51), a quien el redactor identifica con el resucitado en Betania, es decir, con Lázaro, aunque no sea nombrado. Después de resucitar, el joven se llena de amor por Jesús y no quiere más que estar con él. Al cabo de seis días en su casa, pasa toda la noche con Jesús para que le enseñe el misterio del reino de Dios.

Si hacemos una lectura y reescritura erótica del relato, como los carpocratianos, fabricamos una novela griega para suplantar a los evangelios canónicos, aunque utilicemos de motivo para la imaginación un texto antiguo en vez de la inventiva de los novelistas actuales. Si tomamos el relato como la memoria transmitida por una iglesia sobre la resurrección de Lázaro, antes que fuera recogida por Juan (y nombrada, como hizo con la unción de Betania), lo que se narra es la efusión de vida de un joven que ha sido rescatado de la muerte y luego enseñado por Jesús como un amigo, hasta dedicarle una noche entera: εδιδασκε γαρ αυτον ο ιησου το μυστηριον τη βασιλεια του θεου (CLEMENTE, carta a Teodoro, 63-64). El afecto *carnal* que comunica la narración hacia la persona de Jesús solo resulta turbador si lo reprimimos. De hecho, CLEMENTE aprecia el texto, considera que procede de Marcos y asegura que la iglesia de Alejandría hace uso de él en la enseñanza, pero escribe a Teodoro para que elimine los añadidos que definían sin ambigüedad un encuentro sexual en la versión de los carpocratianos. Lo que resulta más sugerente del relato es la actitud de Jesús en relación con un joven que se ha enamorado de quien le ha rescatado de la muerte.

porneia describía las relaciones sexuales provocadas con violencia directa o simbólica por parte de los varones dominadores: la prostitución, la relación forzada con las esclavas, la violación, la pederastia, el adulterío. Como argumentan hoy las feministas, muchas relaciones dentro del matrimonio podrían ser valoradas así por quienes las padecían, a causa de la violencia doméstica o de una servidumbre impuesta. En otras sociedades o en otros ambientes –el dominio de la mujer de Putifar sobre el esclavo José, el odio de Herodías contra el Bautista- las relaciones jerárquicas producen el mismo efecto, en sentido contrario. Como recuerda Jesús, el adulterio está asociado al repudio, es decir, a una violencia simbólica contra el otro con quien se ha llegado a ser "una sola carne".

El tópico o tema de esa discusión con los fariseos y los letrados de Jerusalén, quienes pretenden dominar el movimiento de Jesús, está centrada sobre las intenciones malas (κακοὶ ἐκπορεύονται Mc 7, 21; 7, 9-13), por contraste con la apariencia de pureza (7, 3.6); de tal modo que la sanción propugnada por los oponentes contra los aprendices (7, 2.5), con el apoyo de sus tradiciones legales, se revela *malintencionada*.

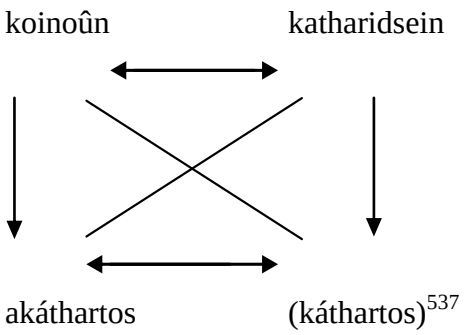
Todo lo expuesto no podría significar que las primeras comunidades hubieran dado un salto en el vacío para aterrizar en la racionalidad moderna y en la primacía de los valores éticos sobre una *distinción* social a cuenta del gusto[535]. El narrador construido por Marcos también hace uso de los símbolos corrientes en la cultura helenística, mediterránea y judía de sus contemporáneos. Pero son interpretados a partir de una nueva forma de valorar los comportamientos y por nuevos hábitos de relación social, en el ámbito de las asambleas (*ekklēsíai*).

Los límites categoriales sobre lo humano –dicho de otro modo, el sentimiento de lo siniestro- son marcados claramente cuando la narración describe cómo actúa la impureza: vocifera, amenaza, (se) hace violencia. Los *espíritus impuros* ocupan el cuerpo, inseparable de la mente; se lo apropian o lo dominan, de manera total (Mc 5, 2-13) o parcial (9, 14-29). Actúan en analogía con los poderosos, individuos o grupos, que se hacen fuertes a través del control de las instituciones, el manejo de la desigualdad y la uniformidad impuesta (3, 27).

[535] De hecho, en nuestra sociedad apenas hablamos de pureza más que para describir un sentimiento estético sobre la base de valores que podemos aprobar o rechazar: la poesía pura, el arte puro. No obstante, seguimos practicando la exclusión a partir de códigos sobre la higiene corporal, los alimentos, el vestido, los patrones de belleza, la sexualidad, la etnia o el origen social. En la esfera de las relaciones laborales, éstas y otras características externas pueden ser determinantes.

Jerome Neyrey ha intentado explicar el camino de Jesús a partir de los contrastes en la semántica y la simbólica del relato de Marcos: la pureza en oposición a la impureza[536]. Se apoya en el hecho de que las isotopías con los campos semánticos de καθαρίζειν ("limpiar" o purificar lo que era impuro según los códigos legales: la persona del "leproso" Mc 1, 40-42; el corazón, en lugar de los alimentos 7, 19), κοινοῦν "contaminar" (7, 15.18.20.23) y ἀκάθαρτος (los espíritus "impuros", según la literatura henóquica: 1, 23.26-27; 3, 11.30; 5, 2.8.13; 6, 7; 7, 25; 9, 25), recorren buena parte del texto. No obstante, hay que matizar el hecho de que otras isotopías son mucho más densas y relevantes en el relato de Marcos: la comunicación, la enseñanza y el aprendizaje, el camino, la comunidad, el Misterio del reino, según vimos en un capítulo precedente: I.4.1 "Redes isotópicas".

Parafraseando a Neyrey, la oposición *puro-impuro* sería uno de los ejes secundarios del texto que generan la estructura profunda del relato. Puede representarse a través de un cuadrado semiótico:



Así pues, aunque Neyrey no hace referencia explícita al estructuralismo, lo cierto es que su análisis del texto por oposiciones binarias es habitual en tal modelo. Éstas serían sus líneas fundamentales:

[536] Vid. JEROME H. NEYREY, "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Semeia*, 35 (1986), 91-128.

[537] Por medio de ese esquema estaríamos describiendo cómo se construye la modalidad veredictiva en el texto: ser y aparecer. Los pares horizontales están en relación de contrariedad, los pares diagonales representan la contradicción, mientras que los verticales se implican uno a otro. Jesús parece impuro por la asechanza de letrados y fariseos, pero purifica con sus acciones (*kazaridsein*: al enfermo de la piel). Los letrados y fariseos parecen puros por fuera pero tienen intenciones homicidas y aborrecen los actos buenos de quien no acepta su dominio (2, 7s.; 3, 5-6; 7, 6s.): tal es la "levadura" sobre la que Jesús pone sobre aviso a los aprendices (8, 15).

1. “La presentación básica de Jesús en el evangelio de Marcos es hecha en términos de pureza”

Jesús	**El demonio**
Siervo de Dios	Sirviente de Satán
Agente del reino de Dios	Agente del reino de Satán
Jesús: santo y puro	El demonio: impuro

2. “Jesús es constantemente presentado como el médico que trae limpieza, perdón de los pecados y rehabilitación integral al pueblo de la alianza de Dios. Aunque Jesús esté en contacto con gente impura, les transmite integridad y pureza; nunca la pierde como resultado de tal contacto […]”

Jesús traspasa las fronteras de distintos *mapas* simbólicos, no para agredir al otro, sino para transmitir y/o reconocer su integridad: el mapa de la gente (puros-impuros), el mapa del cuerpo (contacto, comensalidad), el mapa del tiempo (acciones en sábado), el mapa de los lugares (redefinición del Templo). A causa de su actitud, es sancionado por los guardianes de la Ley con la maldición y la muerte. El relato anticipa esta sanción y hace patente la declaración de que sus actos son puros *porque son santos*, no al contrario:

Prólogo (Mc 1, 1-15)	**Apología de Jesús por Marcos** (3, 22-31)
El más fuerte “El más fuerte viene”	“Nadie entra en la casa del fuerte (excepto alguien más fuerte)”
Conflicto “Jesús fue tentado por Satán”	“¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?”
El Espíritu de Jesús, ¿santo o impuro? “El bautizará con el Espíritu Santo”	“Cualquiera que blasfeme contra el Espíritu Santo no recibirá perdón”
Su reino, ¿de Dios o de Satanás? “El reino de Dios se ha acercado”	“Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede mantenerse”

3. “Cuando Jesús cruza fronteras y cuando permite a gente impura entrar en contacto con él, esa actividad “contaminante” funciona en Marcos a la par que la membresía inclusiva de la iglesia de Marcos. Israelitas marginales e impuros, tanto como gentiles, son bienvenidos en el grupo de la nueva alianza de Dios…”

“Fariseos” y otros grupos	**Jesús** y sus seguidores [538]
Las reglas de pureza se extienden a 613 leyes: la tradición del “seto” alrededor de la Ley	Las reglas de pureza se concentran en la ley común, los Diez mandamientos
La cuestión de la pureza enfoca el lavado de manos, vasos, vajilla, recipientes: áreas externas y de superficie	La cuestión de la pureza está focalizada en el corazón: áreas internas y comunes
Las reglas de pureza previenen la entrada de impureza	Las reglas de pureza guardan contra la salida (práctica) de la impureza que hay dentro
La pureza reside en acciones específicas externas relacionadas con manos y boca	La pureza reside en el interior de la persona, en la fe y en la confesión recta de Jesús
Las reglas de pureza son particularizantes, separan a Israel de su vecino impuro	Las reglas de pureza son inclusivas, permiten a gentiles y a impuros entrar en el reino de Dios

[538] En el evangelio de Marcos no encontramos la secuencia de dichos del documento Q sobre el contenido del Reino de Dios (la promesa dirigida a los pobres, los hambrientos, los sufrientes y los perseguidos), sino a través de la acción comunicativa de Jesús y su llamada radical al seguimiento. Pero aparece formulada con claridad la demanda del perdón y la relación personal con el Dios que perdona en figura de Padre a cada uno (Mc 11, 25) para formar una familia inclusiva. En consecuencia, parece que la iglesia de Marcos no sustituye las reglas de pureza por los mandamientos, como propone NEYREY en el cuadro que transcribimos, sino que la referencia de Jesús en su actuación al Decálogo (Mc 7, 10; 10, 19) y, todavía con mayor énfasis, al doble mandato del amor a Dios y al prójimo, como una síntesis (cita del *Shemá* “Escucha, Israel…” Mc 12, 28-34), está inserta en la llamada al seguimiento y depende de esa *aceptación* interpersonal, *hacia Jesús* y hacia los excluidos (Mc 10, 21): “no estás lejos del reino de Dios” Mc 12, 34. Las fronteras entre *dentro y afuera* en la iglesia marcana no se basan en el cumplimiento de una norma, sino en la relación personal y comunitaria con Jesús, que abre el mundo al reinado de Dios (Mc 3, 34-35; 4, 10-11; 8, 34ss.). Tampoco se confunden con una oposición entre justos e impíos, como la que caracteriza al imaginario apocalíptico, sino que las señas identifican a quienes han recibido la salvación en el tiempo oportuno, *dentro de la Historia*. En tal sentido, la identidad de la *ekklēsía*, a pesar del “retraso de la parusía”, se hace visible por la anticipación de la escatología en la nueva comunidad y la comunión con Jesús: “está cerca ἐγγύς ἐστιν” Mc 13, 29 o “se ha acercado ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ” Mc 1, 15.

4. “El cruce de fronteras y líneas también sirve para definir el grupo cristiano cara a cara con la sinagoga. Su propia identidad se encuentra en la nueva demarcación de tales líneas”

Sistema (red/grupo)	**Fariseos**	**Jesús y seguidores**
Valor común	Santidad de Dios (Lev 11, 44)	Misericordia de Dios (Éx 33, 19)
simbolizado en	Creación como orden	Elección y gracia
Implicaciones estructurales	Pureza de *cuadrícula fuerte*, con tendencia particularizante	Pureza de *cuadrícula débil*, con tendencia inclusiva
Estrategia	Defensa	Misión, hospitalidad
Legitimación en la Escritura	Pentateuco	Pre-mosaica tanto como crítica profética

5. “Aunque las fronteras sean porosas en términos de misión y membresía, llegan a ser más firmes y claras en términos de la percepción de Marcos sobre quién está dentro/fuera del grupo. Creyentes están dentro e incrédulos, fuera”.

Habría que matizar mucho esta afirmación, a la vista de la mayoría de los comentarios sobre Marcos: el evangelio en su conjunto es una crítica de la incredulidad en los mismos aprendices de Jesús. Por el contrario, las mujeres que le acompañan y creen en él, no entran en la dinámica de rivalidades que caracteriza al endogrupo.

6. “Mientras Jesús rompe ciertas fronteras, levanta y guarda otras”.

Más adelante veremos que la actitud de Jesús hacia los *interagonistas* (la “aceptación incondicional”) se distingue de su actitud con los más próximos. Jesús traspasa fronteras *intersubjetivas*, incluso ante quienes le persiguen, pero traza fronteras *intrasubjetivas*: no tolera la violencia que sale de la persona.

Después de escuchar a Neyrey, cabe preguntarse si la alternativa de Jesús, según aparece en el evangelio de Marcos, se opone exclusivamente como un sistema a otro sistema, al igual que Mateo tiende a organizar conscientemente su relato: “pero yo os digo”. ¿Es ése el modo en que el autor concibe el mundo narrado? ¿Reconocemos en el héroe el proyecto de construir *otra religión*, o más bien se nos manifiesta a través de sus interacciones como el fundamento de otra manera de ser humano (y divino)? ¿Tiene el relato central otra dinámica que no podría ser representada por medio de principios binarios, en forma de contrariedades, contradicciones e implicaciones?

A lo largo del evangelio de Marcos, su dinamismo se hace actual en las historias que se entrecruzan, a través de contextos sociales distintos, con un sentido que

trasciende al texto y puede referirse a *nuestras* propias historias en nuestro mundo vital. De otro modo, el estudio del simbolismo y de la estructura social de los evangelios solo tendría un interés arqueológico: el conflicto entre dos versiones del judaísmo en el s. I. Pero en este libro pretendo demostrar que los dichos y los hechos de Jesús, todavía más según su redacción marcana, proponen una realidad en proceso de renovación[539]:

1) En las relaciones sociales y personales es donde se verifica la "pureza del corazón", no en un nuevo código legal. El (con)reinado de Dios es radicalmente intersubjetivo, en relación con Dios y con los prójimos.

2) A través de esas relaciones podemos ampliar la conciencia, gracias a la experiencia que nos ofrecen o que compartimos con los otros, para propiciar un bien común: la salida del círculo cerrado de nuestros prejuicios contra el individuo marginado, contra el *exogrupo* o contra el género-otro.

3) La realidad axial de los evangelios, y de Marcos en particular, es la persona misma de Jesús. En el relato asistimos a una secuencia de cambios en las actitudes del protagonista, que trascienden lo biográfico y lo psicológico, dado que son referidos por el autor implícito a todo Israel y al futuro de la humanidad. Tal ser humano se revela –a nosotros y a sí mismo- como el Hijo de Dios en la carne (Mc 1, 9-11). Jesús comienza participando de los juicios y los prejuicios de Israel, de acuerdo con la Ley, pero recorre un itinerario consignado y co-guiado por sus encuentros con determinadas personas y por su interacción con ellos.

La semántica del relato, como ya he señalado, no puede reducirse a una sola oposición (puro-impuro), ni puede considerase que la pureza sea el tópico más destacado por el narrador en su discurso. Basta indagar un poco en el vocabulario marcano, para percibir que ha subvertido las principales categorías de su cultura, es decir, tanto el judaísmo observante como los códigos agravados por las sectas. Considera impuro y contaminador (*koinós, koinôun*) el interior corrompido, en vez del exterior lavado con agua *viva* o bañado en la piscina ritual (*miqweh* cfr. Mc 7, 1-23).

Por lo que se refiere a la hipótesis interpretativa de Neyrey, lo más relevante quizá sea que el narrador interpreta de un modo completamente nuevo la oposición *katharós – akáthartos*. En tiempo de Jesús, el esenismo había convertido la amenaza de impureza en una antropología desesperada y una protología de la maldición, que

[539] Vid. DAVID RHOADS, "Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement in the Gospel of Mark", *ANRW*, II, 26.2, 1992, 1692-1729, reimp. en id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004.

afectaba a toda la humanidad, excepto a su grupo. El influjo ejercido sobre los primeros cristianos, a través de la literatura apocalíptica y de una lectura restrictiva sobre las cartas paulinas, protagonizada por el cristianismo norteafricano, desde el s. III d.C., ha sido enorme. En vez de explicar la presencia de espíritus impuros por la caída de los ángeles y el contagio de su impiedad, Marcos circunscribe la impureza a la expresión violenta de aquellas personas que se han educado precisamente en tal visión del mundo, pero se han quedado fuera –han sido expulsados- de la *comunidad exclusiva de los hijos de Dios*. Quienes se odian a sí mismos a causa de su impureza o se aterrorizan ante la presencia divina (Mc 1, 23-27; 3, 11; 9, 25ss.; cfr. 5, 2ss.; 7, 25) son recuperados por una comunidad abierta, que no por eso ha perdido la capacidad de reconocer la Ley divina, sino que discierne lo único necesario (Mc 10, 17-21; 12, 28-34).

Jesús tiene que comenzar en el terreno de su propia persona, para *deshacer el hechizo*: confrontar la maldición que han hecho recaer sobre él los letrados de Jerusalén, venidos a tal efecto hasta Galilea (Mc 3, 22-30). Le acusan, precisamente, de estar poseído, como se hacía con los profetas y sacerdotes chamanes (itinerantes, dispersos) desde que comenzó la centralización del culto[540]. La clave de la liberación frente a los Jefes del odio sacralizado (el "Fuerte", apoderado de la Casa = el Templo Mc 3, 27), comenzando por uno mismo, es la confianza en el amor divino. Quienes rechazan ese anuncio, desprecian al Espíritu Santo (Mc 3, 29-30). No son expulsados, sino que se quedan fuera.

Aunque manifieste un rechazo temeroso por ciertos comportamientos "contaminantes", tales como participar de la carne de los ídolos (1Cor 8, 1ss.; 10, 20, etc.) o casarse con la viuda del padre (no con la madre, lo que ninguna cultura toleraría 1Cor 5, 1), Pablo da el mismo paso en sus cartas cuando cita a Jesús para afirmar que "nada es inmundo por sí mismo" (οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ Rm 14, 14). En varias de ellas expresa una valoración nueva respecto del hecho y el acto de *hacer común*, por medio de varios lexemas relacionados con *koinós*: la comunión (*koinōnía*) por medio de la asamblea (*ekklēsía*) con el Cuerpo y la Sangre de Jesús. Pero también la bendición que resulta de compartir los bienes (*koinonein*) con los pobres de otras asambleas, con otros miembros de la comunidad y aun con él mismo, enviado itinerante (Rm 12, 13; 15, 27; Gál 6, 6; Flp 4, 15). En ambos casos (Marcos y Pablo), lo que ha cambiado de

[540] Vid. a este respecto la sección I de mi libro *Memoria y esperanza*, cit.: "Historias desde el principio": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/..

signo son las relaciones entre los sexos y entre las etnias, judíos y griegos, las cuales se habían considerado motivo de contaminación *por naturaleza*, a causa de un estereotipo siniestro.

Desgraciadamente, otras facetas de Pablo han sido decisivas en la tradición posterior, mucho más en occidente y, sobre todo, a través de la doctrina de la predestinación, finalmente identificada con el pecado original. Varios pasajes de sus cartas participan de la fiebre apocalíptica que empujaba a construir una protología de la maldición divina para legitimar una "esperanza" de la destrucción. Ese imaginario perturbó a varias generaciones, hasta arrastrarlas al desastre de las dos guerras judías. Pablo no hace más que responder al *espíritu de su época*, con el anuncio del Amor divino manifestado en el Hijo de Dios, contra todas las expectativas de los agoreros.

Sin embargo, durante siglos ha sido mucho más influyente el peso de la condena heredada que la *dinámica* salvadora de una vida narrada y comunicada por los evangelios. La clave para superar el orden de la autodestrucción programada, entre los agentes de iniquidad y sus rivales sagrados, el imperio y la ambición de imperio, consiste en un aprendizaje histórico que recupere las raíces de la *mímesis* y/en la memoria: la vida de Jesús.

2.3. Autoritarismo y polarización

Es oportuno señalar ahora otros modelos psicosociales o sociológicos, distintos al usado por Neyrey, que describen un sistema rígidamente normativo y excluyente por medio de categorías más explicativas: totalitarismo, personalidad autoritaria o mentalidad dogmática, polarización ideológica[541].

Aunque todas las personas tienen un mapa de la realidad, el *pensamiento categórico* puede conducir a excesos bajo el paraguas de una ideología: las diferencias dentro de los grupos son minimizadas y entre los grupos son exageradas; los estereotipos pueden hacerse resistentes al cambio; el grupo externo es percibido como homogéneo; se legitima el favoritismo con el grupo interno y una autoestima compensatoria de otras frustraciones contra los diferentes; se atribuyen erróneamente los rasgos negativos de los individuos al grupo externo; las diferencias biológicas, sociales (roles, posiciones) o culturales son sacralizadas y percibidas como jerárquicas[542].

---

[541] "En opinión de los autores, el resultado capital del presente estudio es la demostración de que existe una estrecha correspondencia en el tipo de enfoque y perspectiva que un sujeto puede adoptar en una gran variedad de campos de la vida, de los aspectos más íntimos de la adaptación familiar y sexual, pasando por las relaciones personales con la gente en general, hasta las ideas religiosas, políticas y sociales. De tal manera puede suceder que una relación entre padre e hijo esencialmente jerárquica, autoritaria y explotadora engendre en este último una actitud de dependencia, explotación y deseo de dominio respecto al partenaire sexual y a Dios, y culmine en una filosofía política y una perspectiva social que solo dé cabida a un desesperado aferrarse a todo aquello que, aparentemente, represente la fuerza, y un desdeñoso rechazo de todo lo que esté relegado a las posiciones inferiores. De igual modo, la dicotomía padre-hijo lleva a un concepto dicotómico de las relaciones societales, enfoque que se manifiesta especialmente en la formación de estereotipos y en la tendencia a establecer una separación entre endogrupo y exogrupo. El convencionalismo, la rigidez, la negación represiva y la consiguiente irrupción de la debilidad, el temor y el espíritu de dependencia que existen dentro de uno, son simplemente aspectos de la misma pauta fundamental de la personalidad; puede observarse en la vida personal y en las actitudes hacia la religión y los problemas sociales" T. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON, R. N. SANFORD, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950, 903, apud ANASTASIO OVEJERO BERNAL, "El autoritarismo: Enfoque psicológico", *El Basilisco*, 13 (nov. 1981 – jun. 1982), 40-44. La personalidad autoritaria se caracteriza por rasgos tales como: disposición a la obediencia a los superiores, a la arrogancia y al desprecio de los inferiores y de todos los que están privados de fuerza o poder. Piensa en términos de poder, reacciona con gran intensidad ante todo lo que afecta las relaciones de dominio: intolerante frente a la ambigüedad, se refugia en un orden estructurado de manera elemental e inflexible, hace uso marcado de estereotipos en su forma de pensar y de comportarse; acepta todos los valores convencionales del grupo social al que pertenece. ADORNO sintetizó los siguientes nueve rasgos: convencionalismo, sumisión, agresividad, antiintraceptividad, estereotipia, poder, destructividad, proyectividad, obsesión por el sexo. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt fue aplicada al análisis sociológico de la mentalidad autoritaria en las raíces del totalitarismo, así como a su sanación, según proponía previamente ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2002 (1941).
De similar manera, a través de una secuencia que pasa del análisis a la terapia, actúa la Psicología de la liberación de IGNACIO MARTÍN-BARÓ u otros que hemos utilizado para explicar el ritual de institución y la dominación total en la sección anterior.

[542] Vid. SCOTT PLOUS, "The Psychology of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination: An Overview" en id. (ed.), *Understanding Prejudice and Discrimination*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003, 3-48.

Ciertamente, el trato que los evangelios otorgan a los fariseos, de Marcos a Mateo, o a la generalidad de los judíos en Mateo y Juan, demuestra un inquietante deslizamiento hacia la imitación del autoritarismo que condenó a Jesús. Pero los cuatro evangelios, y Marcos de modo específico, destacan el esfuerzo del héroe por corregir tales actitudes en los aprendices (Mc 8, 15s.34ss.; 9, 35 – 10, 45), al mismo tiempo que hacen visible la fuente de su propio aprendizaje, por medio de unas categorías que están *al servicio del ser humano*.

La tendencia al pensamiento binario también es un modo habitual de categorización que se sale de sus casillas en determinados contextos sociales, para ocultar la complejidad y legitimar la violencia, en forma de ideología[543]. La perspectiva psicosocial sobre el evangelio de Marcos permite descubrir los rasgos del entorno que provocan la bipolarización (Mc 3, 22-30): una estrategia de dominio que impide comunicarse, desestima la argumentación racional y estigmatiza a aquellos agentes del cambio social que manifiestan una orientación diversa a los intereses del poder (el sistema del Templo) o a las estrategias y los estrategas para conquistarlo (las sectas organizadas: fariseos y esenios)[544].

---

[543] Vid. LUIS DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Memoria de un compromiso: La psicología social de Ignacio Martín-Baró*, Madrid, Desclée, 2001; id., JOSÉ MANUEL SABUCEDO, AMALIO BLANCO, "Una Función Ética de la Psicología Social: Los Estudios sobre el Fondo Ideológico de la Violencia Política", *RIP*, 38, 2 (2004), 171-180.

[544] Cabe preguntarse por qué Marcos señala a los fariseos y no a los esenios, cuando hemos visto que la peculiar *halakhá* de Jesús sobre el sábado, su concepción revolucionaria de la pureza, así como su apertura inaudita hacia los pecadores y los gentiles, con quienes eran asociados, estaba todavía más alejada del esenismo que de la piedad farisea. El hecho de que los fariseos constituyeran un grupo organizado en el judeocristianismo palestinense, todavía más conservador que el liderado por Santiago y los parientes de Jesús, con el objetivo de exigir el cumplimiento de la Torá (Hch 15, 5), es un índice más convincente para explicar su aparición en los evangelios que el supuesto de una polémica entre iglesias y sinagogas, dada su influencia limitada en Galilea. Al contrario, el caso de rabí Eleazar de Séforis indica que, a finales del s. I, había comunicación entre los llamados *minim* ("herejes") por la Misná, y otros grupos judíos.

También es significativo que Lucas introduzca un abanico de relaciones con fariseos, algunos con nombre propio (Simón, Gamaliel), tanto en tiempo de Jesús, como de la generación apostólica. El hecho de que Pablo procediera de la tradición farisea, pero se hubiera caracterizado por su celo en la persecución violenta de las comunidades judeocristianas en Judea (¿y Galilea?), debió de contribuir a formar un estereotipo, que otros sucesos consolidaron más tarde (represión contra judeocristianos como "enemigos interiores" en la segunda guerra judía, condenas explícitas contra los *ntsrim / ndsrim*, creación de sinagogas rabínicas en Galilea durante los ss. III-IV). Ahora bien, quienes persiguieron sañudamente a los judeocristianos, de forma organizada y violenta, fueron los sumos sacerdotes de la casa de Anás y Caifás, así como los seguidores mesiánicos de Bar-Kokhba. JOSEPH SIEVERS, *¿Quién era fariseo?*, Conferencia a las Religiosas de Ntra. Sra. de Sión, 2001, disponible en http://www.mercaba.org/FICHAS/Israel/quien_era_fariseo.htm, admite que hemos construido estereotipos a partir de muy pocos individuos. Su conclusión es que "para entender a los Fariseos primeramente tenemos que reconocer que sabemos mucho menos de lo que creíamos saber".

En Galilea (adonde los rabinos no fueron a asentarse sino después de la revuelta de Bar-Kokhba) los llamados *ndsrim* siguieron unidos a la comunidad judía, según puede deducirse de la falta de testimonios

Ambos modelos de interpretación psicosocial desarrollan la crítica inmanente del relato para ayudarnos a comprender la tendencia endocéntrica de los sistemas de pureza que construyen el prejuicio, motivan la discriminación y legitiman el racismo, la misoginia, la xenofobia o la homofobia (personalidad autoritaria). Así mismo, nos explican la génesis social de la violencia (polarización del discurso y de la opinión pública por medio de estrategias típicas de la "guerra psicológica"), tal como se difundía en la literatura intertestamentaria. Los escritos apocalípticos que preparan una *guerra total* para lograr el dominio del mundo se basan en la retórica de las oposiciones binarias, en los mapas de la pureza y en los ritos sacerdotales de purificación por medio de la destrucción de la víctima, con el fin de legitimar la opción por la violencia hasta la aniquilación del enemigo.

Los modelos psicosociales que analizan los prejuicios y el autoritarismo no son extraños a la sociedad, ni meramente objetivos. En el relato de Marcos, es fácil encontrar correspondencias entre esas herramientas sociológicas y las que utilizan los protagonistas, es decir, entre el modelo *etic* y la perspectiva *emic* de los participantes. Tanto la voz del narrador como la de Jesús coinciden en atribuir a las autoridades

---

escritos o arqueológicos sobre iglesias separadas hasta el s. IV. Si de algo se acusa a los judeocristianos palestinenses desde otras iglesias (JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 47; IRENEO, *Refutación* 1, 22 y 26, 2, etc.; EPIFANIO, *Panarion*, etc.) es precisamente por seguir siendo judíos (bajo distintos nombres: nazarenos, ebionitas). Sin embargo, sabemos por medio de PAPÍAS, HEGESIPO, ORÍGENES, CIRILO DE JERUSALÉN y sobre todo JERÓNIMO, quien elogió a las comunidades judeocristianas, que manejaban un evangelio similar al de Mateo y que habían dado una veneración particular a María, reinterpretando los símbolos femeninos del judaísmo (Hokhmá, Shekhiná). Rabí ELEAZAR ben Hircano, habitante de Séforis a finales del s. I, fue interrogado por las autoridades romanas (probablemente durante la persecución de Domiciano, cfr. HEGESIPO, *Memorias*, apud EUSEBIO de Cesarea HE 3, 19-20) por sus afinidades con los *minim* (t. Sotah 15, 3; t. Julin 2, 24), de quienes recibe una halakhá paradójica (b. Aboda zara 16b-17a vid. nota en el cap. II.3.6: "La ironía de Jesús en los diálogos…") que hace burla del interés prostituido del sumo sacerdocio en la economía del Templo. De los *minim* se cita, entre otras, la actitud de "escandalosa libertad" respecto a preceptos tales como la prohibición de *montar en asno el día de sábado*; o la práctica de curaciones en nombre de Jesús. El mismo ELEAZAR fue considerado poco ortodoxo por los demás rabinos, hasta el punto que, según algunos, acabó siendo expulsado o excomulgado (Baba Mesia 59b), no de la sinagoga, sino del proyecto impulsado por los discípulos de Yohannan ben Zakkay, entre los cuales se contaba. Sus disputas con un tal Joshua fueron múltiples; una de ellas dio lugar a reafirmar la autoridad de los rabinos sobre cualquier otra revelación, porque la "la torá no está en el cielo". Se retiró a Lida y formó su propia escuela (p. Ber 3, 1, 5d).

Así pues, de este mapa de rivalidades (Vid. ROBERT E. VAN VOORST, "La tradición rabínica: Jesús el Mago y el Engañador" en id. *Jesus Outside the New Testament*, 104-122; REUVEN KIMELMAN, en E. P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*; vol. 2 *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Londres, SCM, 1971, 226-244; GEORG STRECKER, "*Appendix* 1. On the Problem of Jewish Christianity", en BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 241-285) podemos obtener una peculiar sabiduría: las luchas por el dominio entre judíos y, después, entre cristianos, propiciaron el uso de etiquetas para demonizar al enemigo interior (como si fuera ajeno, peligroso y siniestro: herejes, *minim*) y la fábrica de pretextos ideológicos para excluirlo, incluso con violencia. La construcción totalitaria de la Cristiandad y del antisemitismo a partir de esos malos entendimientos multiplicó hasta el extremo del horror (la limpieza étnica, el genocidio) lo que empezó por una imprecisión terminológica de los redactores, a causa de la bipolarización.

religiosas una estrategia persecutoria (Mc 2, 7-8s.; 3, 6; 8, 11.31; 9, 31; 10, 32-34; 12, 12-13.15; 14, 1-2.10-11.18-21) y en explicar sus comportamientos como fruto del "pensamiento categórico", junto con una ambición de dominio que caracteriza a la mente/sistema totalitario (Mc 3, 4; 7, 6s.; 8, 11-12.15; 11, 27-33; 12, 1-11.15-17). Los esfuerzos por provocar una bipolarización en la muchedumbre y en los mismos aprendices (Mc 2, 16b; 3, 22; 8, 11.15; 11, 28; 12, 14) solo tienen éxito en Judas y en un grupo circunscrito de sicarios, durante la conspiración "antes de la fiesta" (Mc 14, 1 ss.). Ante ese programa cuasi-mecánico, Jesús reacciona con una actitud inclusiva (Mc 2, 17; 3, 23-25; 8, 14-21; 11, 29-30) y con una opción radical por la no-violencia (8, 34ss.; 13, 9-13; 14, 27-28), aun sabiendo que le costará la vida.

El aumento de las rivalidades intrajudías, hasta el paroxismo provocado por la guerra del 67-70 d.C. (y posteriormente, por el mesianismo de Bar-Kokhba), no deshizo la memoria de estas actitudes en su entorno, pero dejó huella en la redacción de los evangelios. Marcos utiliza peyorativamente el verbo διαλογίζομαι, "argumentar, razonar, pensar" para describir reiteradamente situaciones en que no es posible el entendimiento (concretamente, las discusiones en privado y las malas interpretaciones *a espaldas del hablante* Mc 2, 6-8; 8, 16-17; 9, 33; 11, 31). Aunque Mateo y Lucas corrigen algunos usos, se preocupan menos de representar la práctica alternativa y más las nociones que transmiten los dichos: la renuncia al juicio condenatorio, el amor a los enemigos, el perdón. De tal manera, los actos de habla de Jesús que se dirigen a propiciar el diálogo, como empecé a investigar en en la sección II y continuaré en la IV, no llegaron a ser rectamente entendidos. El *ritual de la comunicación* a que me refiero en el análisis del texto marcano no llegó a ser adoptado por unas asambleas que tanto lo hubieran necesitado. En su lugar se fue imponiendo la única garantía de la autoridad, la sumisión y el pensamiento categórico.

La apelación a otro mundo posible, en la práctica terapéutica y en una racionalización *distinta* a las tecnologías del poder y del dinero, es un signo misterioso del modo como el ser humano puede afrontar la injusticia sin violencia. Hoy se emplea en la rehabilitación de las personas que han sufrido traumas y en la reconstrucción del tejido comunitario, a diferencia de las formas de violencia instituidas contra personas vulnerables, que amenazan globalmente a las próximas generaciones[545]. "Abrid los ojos

[545] Vid. un panorama multidisciplinar sobre las formas de violencia en nuestra cultura (la "violencia remodernizada", en la pareja, sobre los niños, contra las personas mayores, entre escolares, en el trabajo),

y guardaos de la levadura de los fariseos [los letrados ambiciosos, sic] y de la levadura de Herodes [la ansiedad por el dominio]" Mc 8, 11.15.

El hecho de señalar esos hábitos violentos y la existencia de estructuras injustas es perfectamente compatible con la práctica del amor y la apertura a la convivencia y la comunicación con los otros humanos, como puede comprobarse a lo largo del evangelio de Marcos. La llamada a la humanidad y la superación de la inhumanidad atañe a todas y todos, comenzando por sus portadores; de otro modo, no habría aprendizaje. *Quienes nos permiten romper los muros del prejuicio son, precisamente, los otros*; y, de un modo muy especial, quienes son colocados por la iniquidad en *los últimos lugares*.

así como la superación de los conflictos bélicos internacionales gracias a las nuevas fuentes de energía en ANA GARCÍA-MINA FREIRE (ed.), *Nuevos escenarios de violencia*, Madrid, UPCO, 2008.

3. “Muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros”

πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι

Mc 10, 31

3.1. El autor aprende a través de su propio texto

La ética de las relaciones humanas que nos presenta el evangelio se ha traducido en capacidades transculturales: en primer o último lugar, un discernimiento antes desconocido acerca de la preferencia por los últimos frente a los primeros[546]. La intención común a los dichos, parábolas y parénesis que tejen los nuevos valores de la comunidad de Jesús consiste en hacer justicia entre quienes eran subordinados por la organización social de los roles, por la distribución del trabajo y de los bienes, por las formas de poder político (la casa patriarcal, la ciudad, el imperio) o por los símbolos religiosos que representaban tales estructuras (el reino de Dios).

La consistencia de esta red axiológica se refleja de modo patente en la organización del relato marcano: la trama que había eludido a las mujeres a lo largo del camino por Galilea acaba reconociéndoles una prioridad contrafáctica. Es difícil determinar si la intención del autor era consciente en un sentido o en otro: marginarlas o exaltarlas. Probablemente ambas cosas sean ciertas. El aprendizaje mediado por el texto puede ir más allá de la mentalidad de su productor en razón de los valores de que participa, dentro de una comunidad donde las mujeres tenían un protagonismo histórico. El “aprendiz modelo” que el autor diseña con una intención retórica, en correspondencia con la situación de las iglesias alrededor del año 70, también hace posible el aprendizaje del propio autor como resultado de un proceso de *revelación* y *mimesis* a través del texto. Ésa sería una de las huellas más patentes de la inspiración en el orden compositivo del evangelio.

---

[546] Es el tema explícito de un apotegma que trata sobre el orden de la nueva comunidad, después que los seguidores de Jesús hayan abandonado la casa y la familia antiguas Mc 10, 31 (28-30) par. Mt 19, 30 (27-29), por contraste con un rico aspirante que no renuncia a sus bienes (cfr. Mc 10, 22 ss.).
Un enunciado similar, aunque no idéntico, es aplicado al orden de entrada en el reino, más allá del prejuicio étnico (Lc 13, 29-30 Q? Mt 8, 11).
Varias parábolas sobre la economía del reino Mt 20, 1-16; sobre la ambición Lc 14, 7-11; sobre las relaciones sociales Lc 14, 12-14; sobre la respuesta al anuncio del reino Lc 14, 15-24 Q par. Mt 22, 2-10 sitúan a los últimos (entre los jornaleros contratados o entre los invitados a la fiesta del reino de Dios) en lugar preferente frente a los primeros.
Una parénesis sobre el poder en la asamblea Mc 9, 35s.; 10, 42-45 y par. exige a quienes aspiran a ser reconocidos que ocupen el último lugar: el rol de los camareros y los siervos/servidores.

En coherencia con los valores del texto y posiblemente con la intención del autor cabe de nuevo preguntarse: ¿no habrá también "protagonistas" entre los personajes secundarios? Puedo afirmarlo con cierta seguridad, aunque no sea posible separar la *inventio* que ha concebido el relato global respecto de las tradiciones orales que iban siendo difundidas por su relevancia en la mayoría de las asambleas cristianas. Como señalo en la introducción a este libro, muchas de esas historias transmitidas tienen un sentido autobiográfico, que resulta indisociable del testimonio.

Por mucho que el redactor se esfuerce en abarcar un trasfondo mayor con trazos sumarios (Mc 1, 33-34.39; 6, 56; cfr. 6, 5), la memoria oral sobre los hechos de Jesús debió de ser más amplia. De entre un conjunto más extenso, el proceso de la tradición y la selección operada por el redactor, en la primera fase de su composición, nos han ofrecido algunas situaciones que sirven de signo para responder a los *tópicos textuales globales*:

1) la concreción histórica del personaje a quien el relato proclama "Mesías, Hijo de Dios" Mc 1, 1;

2) el modo en que Dios actúa en el mundo cuando se está cumpliendo la promesa de su reinado (Mc 1, 15), en contradicción con distintos horizontes de expectativas en la audiencia;

3) la pregunta sobre lo que puede o no hacer *ese humano*, el Hijo del hombre בַּר־אֱנָשׁ υἱὸς ἀνθρώπου Mc 2, 10.

Las pequeñas unidades que se *cruzan* en el itinerario central de Jesús, la multitud y los Doce no son meras anécdotas en un relato cuajado de tensiones dramáticas que lo arrastran de principio a fin, con un ritmo trepidante por su brevedad y por sus redes simbólicas *in crescendo*: las llamadas al seguimiento, las amenazas de muerte y las *prolepsis* (anticipaciones narrativas) sobre el desenlace de la Pasión y la Resurrección; incluso la sintaxis desmañada que repite los nexos copulativos y el adverbio de tiempo-modo εὐθύς "en seguida, justamente". No son impedimentos que el héroe deba resolver rápidamente, sino todo lo contrario. Obligan a que la acción se ralentice hasta detenerse en la construcción de los personajes durante el diálogo. No son simples *mirabilia*, es decir, relatos maravillosos como las parábolas escenificadas sobre la energía telúrica del héroe (Mc 4, 37-41; 6, 47-52), incluso cuando revelan el misterio de una *dynamis* que se comunica en contacto con él: una fuerza de sanación que ocurre a través de las emociones de la persona (Mc 5, 29-30).

La dimensión apropiada de estos personajes secundarios en el relato es más perceptible si determino que uno de los actores aparecidos esporádicamente –incluso con menor espacio que Juan Bautista- es precisamente Dios en la persona del Padre: en el momento del bautismo de Juan (Mc 1, 9-11), durante la Transfiguración (Mc 9, 7) y de modo enigmático –el silencio- mientras Jesús le suplica y le interpela en el huerto de Getsemaní (Mc 14, 32-42) o en la cruz (15, 34). La literatura apocalíptica, en diversas culturas, representa visiones extraordinarias que exigen un desplazamiento del sujeto al cielo, para que pueda conocer el orden cosmológico del universo, revisar el pasado y predecir el futuro. En el evangelio de Marcos, lo que Jesús recibe a través de una *visión* es la noticia inalienable de su identidad, con independencia de lo que sea dictaminado por los jefes (Mc 3, 22-30; 11, 27ss.; 14, 63ss.) o censurado por los medios de control social (cfr. 3, 21; 6, 6).

Las escenas del Bautismo, la Transfiguración y Getsemaní son de algún modo comparables al viaje del *Hijo del hombre* hasta el último cielo, la suprema jerarquía o el Santísimo en el Libro de las Parábolas (Ciclo de Henoc), así como a las visiones de Isaías o Jeremías, que inauguran su actividad profética. Pero esa comparación produce un efecto liberador: en vez de diseñar una cosmología del poder lejano y jerarquizado (el imperio o el Templo), abren el mundo a la presencia terrena de Dios-a en diálogo sensible con el héroe, durante su camino. Además, los símbolos de la presencia divina en el evangelio han superado la frontera que impedía a los israelitas en el Éxodo o el Deuteronomio acercarse a Dios, tanto como a Dios-a acercarse a su pueblo, con excepción de Moisés y, en todo caso, Elías (cfr. 2Cor 3, 12-18).

A causa de una refracción social –en la medida que los símbolos son mediaciones que representan el ojo del sujeto que mira-, el-la Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el-la Dios que limpia las lágrimas de Hagar expulsada al desierto, en las tradiciones fundacionales, iba siendo distanciado/a de su pueblo por medio de la monarquía y el Templo, mientras se acercaba privilegiadamente a la espiritualidad de los letrados editores del texto. Así nos lo ha confirmado el método histórico-crítico con multitud de detalles, al estudiar la formación del canon desde las tradiciones preexílicas a la redacción postexílica del Primer Testamento.

Gracias a la nueva realidad a que da lugar el proceso de la narración de Marcos, desde el Bautismo a la Transfiguración, a través de un giro más o menos determinable en la confesión de Mc 8, 27, Dios-a es reconocido misteriosamente *en* la persona del

héroe, de un modo semejante y distinto al tradicional. Aunque el asunto de la narración pueda ser comparado a la amistad del astuto y sabio Ulises con Atenea, del guerrero Arjuna con Krishna, en otras cosmovisiones religiosas, la situación inicial adquiere un relieve inesperado, al mismo tiempo que desmonta las expectativas de la audiencia implícita en los personajes que acompañan a Jesús. El Mesías no es un guerrero, no es un líder a la conquista del mundo, ni tampoco un profeta como los anteriores de Israel, en rivalidad con el poder. El índice externo que señalaba al Hijo de Dios en el Bautismo se convierte en una presencia activa que transforma el mundo social desde dentro, a través de sus relaciones: la reunión de la muchedumbre, la integración de los excluídos, la apertura de las fronteras de lo sagrado hacia impuros, pecadores y gentiles, todavía hoy en pleno dinamismo.

Sin embargo, esa comunión interpersonal con la divinidad no anula la humanidad del héroe, como hacían suponer las teologías de la fusión (gnosticismo, apolinarismo, monofisismo). De la misma forma que Jesús nos hace comprender, a través del diálogo con los aprendices, su opción por la no-violencia hasta afrontar la cruz en el conflicto iniciado con la religión política, también podemos *aprender de su aprendizaje* con los *interagonistas* del evangelio. La "unidad de operación" entre Jesús y el Abbá [547] en el relato de Marcos supone que Dios ha asumido el aprendizaje humano para abrir los límites del mundo: los símbolos de lo sagrado, aunque recreados; los procedimientos de la liberación y de la salvación, sin mezcla de violencia; la acción comunicativa de Jesús, en libertad y en radical igualdad, hacia quienes se consideraban superiores y, con preferencia, a quienes eran subordinados.

Los encuentros de Jesús con personajes concretos no se explican a grandes trazos. No son meros apéndices que "salen de la muchedumbre" durante el camino, excepto en los casos donde se dice de forma explícita: el relato consecutivo de la sanación de la mujer con flujo de sangre y la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 21-43); la expulsión del "espíritu sordo y mudo" que se apodera del joven epiléptico (Mc 9, 14-29). En otros casos, quienes le abordan y, en apariencia, le detienen, están impulsándolo a reanudar el camino (Mc 1, 43ss.; 7, 24ss., incluso 14, 4ss.). La plástica

[547] "El fuego no enfría, el hielo no calienta. La diferencia de naturalezas implica diferencia entre ellas y entre las operaciones que de ellas proceden. Si, pues, percibimos que la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una única e idéntica operación, que no presenta ninguna diferencia o disparidad en nada, es fuerza que de esta identidad de operación deduzcamos la unidad de naturaleza [...] Por tanto, la identidad de operación en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo arguye claramente la semejanza de naturaleza", BASILIO DE CESAREA, carta CLXXXIX, 6-7, PG 32, 683-696.

del imaginario narrativo ha otorgado una categoría propia a la intensidad de esos encuentros, muy cercana a *las visiones de Dios invisible*. Animan al lector para que se detenga a contemplar la acción hasta descubrir su trasfondo simbólico en un mundo vuelto del revés por el relato: en el diálogo de las personas de Dios-a y las personas humanas. Los últimos son testigos –también enviados- de Dios-a desde el punto de vista de Jesús, quien interpreta y asume su fe, su palabra, su amor, incluso la angustia que pide una mayor deliberación en ciertas situaciones.

3.2. Cambios en los *esquemas de acción.* Los relatos de sanación

Las convenciones acerca de los relatos de sanación[548] en la literatura helenística, en el ciclo de Elías y Eliseo, así como en los escasos testimonios rabínicos [549] sobre otros judíos al borde de la "hechicería" (Haniná Ben Dosá)[550], prefiguran una escena donde se hace patente la función hagiográfica del microrrelato, el poder del sanador-mago y la actitud acuciante o la impersonalidad pasiva del enfermo-objeto que es transformado por la acción[551].

---

[548] Vid. en el cap. II.1.2.8 "¿Muchedumbre milagrera?", un análisis sobre las tradiciones de los milagros (BULTMANN, THEISSEN). Cfr. también los estudios globales más recientes de los relatos en su contexto sociocultural: RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella, Verbo Divino, 2002; GERD THEISSEN y ANNETTE MERZ, "Jesús Salvador: los milagros de Jesús", *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 2004, 317-353; ELISA ESTÉVEZ, "La salud femenina en el Mediterráneo del periodo helenístico-romano" en id. *El poder de una mujer creyente*, 90-277. Con ELISA ESTÉVEZ un pequeño grupo de estudiantes de la UPCO disfrutamos de un seminario dedicado al análisis de los relatos de curación en los evangelios.

[549] Cfr. GEZA VERMES, "Jesús y Galilea" en id., *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973), 47-62. Acerca de una continuidad entré los exorcistas judíos de su época (esenios o terapeutas) y el peculiar ambiente mágico que creaban las reglas sobre la pureza, cfr. id. "Jesús y el judaísmo carismático", ibid, 63-87.

[550] El caso de HANINÁ BEN DOSÁ es muy llamativo, pero *posterior a Jesús.* Sería mucho más probable que se hubiera nutrido de una tradición propiciada por la agencia sanadora de Jesús a través de toda Galilea, que no al contrario. De hecho, este sabio judío es incluido en el Talmud junto con YOSÉ el galileo; pero a ambos se les echa en cara su peligrosa relación con el pueblo (el *'am ha'arets*) de igual a igual, hasta el punto que una mujer recriminó a YOSÉ por haberse parado demasiado tiempo a explicarle el camino que ella buscaba. Uno de los sabios académicos toma pie en la anécdota para interpretarla al revés de cómo lo haría el pueblo: "¡Galileo estúpido! Los Sabios han dicho: no te enzarzes en una conversación prolongada con una mujer".

En la tradición bíblica, la acción sanadora no depende de que los hombres se transmitan una capacidad esotérica –como era supuesto en sectas gnósticas judías o cristianas-, sino de la intervención de el-la Espíritu de Dios que ha obrado a través de ciertas personas, como los profetas ELÍAS y ELISEO; y no puede separarse del hecho de que las *comunidades de profetas* eran grupos receptores del Espíritu Santo. Si hilamos un poco más fino al leer las Escrituras, también reconoceremos que las familias pueden ser y son sanadoras: Moisés angustiado y huido en medio del desierto es recogido y reconocido con la dignidad de pariente, hijo, hermano, esposo, por una familia de pastores nómadas (Jetró y Seforá, su mujer). No es casual que de/durante esa convivencia surja la revelación de que YHWH –el mismo Dios de los nómadas- es el Dios de los *hapiru*, la casta sometida sin derecho a la tierra por el dominio del Faraón en Egipto y en todo el territorio bajo su soberanía: el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.

J. D. CROSSAN, "Mago y profeta", en id. *Jesús: Vida de un campesino judío*, 177-208, ha recogido las incitaciones de GEZA VERMES y otros autores para completarlas con un estudio particular de las tradiciones sobre los sanadores carismáticos en los escritos rabínicos, a partir de aquellos hechos milagrosos que fueron reflejados por versiones distintas en la Misná, la Toseftá y el Talmud. El propósito de CROSSAN es situar la agencia milagrosa de Jesús en tres contextos que favorecen su plausibilidad, si lo interpretamos bien: primero, en un contexto global donde antropólogos como BRYAN WILSON señalan la constante transcultural de los taumaturgos en movimientos milenaristas, los cuales siguen actuando en pueblos oprimidos para afrontar su humillación objetiva y recuperar su dignidad. Forman redes solidarias que se nutren de estos signos reales de una divinidad favorable a quienes sufren iniquidad. Segundo, en el contexto más próximo de la Historia de Israel y de la Palestina del s. I d.C., donde VERMES ha señalado la vigencia de una tradición sobre la actividad de sanadores carismáticos que comienza por el ciclo de Elías y Eliseo. Tercero, en las fuentes sobre Jesús.

[551] "Ciertos elementos básicos son esenciales a un informe de milagro (miracle account), sea en el NT o donde sea: el hecho o evento debe percibirse extraordinario y más allá de la capacidad humana; debe ser

En la redacción de Marcos esos esquemas de acción (*funciones*, en términos de Propp) son trastocados por el sentido global del texto: la reiterada transgresión de la norma por Jesús, con tal de manifestar el amor actuante de Dios: curaciones y exorcismos en sábado, contacto con los impuros. Pero tales esquemas también son transformados por la personalidad que emerge del diálogo: el personaje *interagonista* pasa a primer plano al final de la escena, como un continuador de la agencia del héroe en otro mundo fuera del cuadro; es decir, un relato dentro del relato o un evangelio dentro del evangelio. En algunos relatos más que en otros, la interacción entre el *chamán* y el paciente se convierte en foco, para explicar un cambio dentro de ese mundo de la vida que había producido o propiciado la enfermedad. La realidad intersubjetiva no es la misma después del relato, ni para los sanados ni para el sanador, ni para la audiencia explícita e implícita. No solo se narra un hecho extraordinario, sino un cambio estructural del mundo ordinario. No solo ocurre una curación, sino un aprendizaje. En tal sentido, como han intuido muchos exegetas, los relatos de curación en Marcos están anticipando el acontecimiento de la Resurrección.

Así ocurre con la suegra de Pedro, quien se atreve a salir de la cama para *trabajar en sábado* (Mc 1, 31); el enfermo de la piel, el endemoniado de Gerasa o el grupo del sordo judío en territorio pagano, quienes difunden la buena noticia por su región, sea con el permiso de Jesús o sin él (Mc 1, 45; 5, 20; 7, 36); el paralítico y sus cuatro porteadores, que se comportan como enajenados (¿pecadores?) con tal de acceder a la relación con Jesús y conseguir su sanación (Mc 2, 4); la mujer que se atreve a tocar a Jesús en sentido contrario a la prohibición impuesta por el Levítico, a causa de sus trastornos menstruales (Mc 5, 28); la mujer griega de origen siriofenicio, quien traspasa los límites del decoro (la subordinación impuesta a los sexos) y el orgullo étnico (la superioridad de los tirianos protegidos por Roma y los imperios anteriores: seléucidas, persas) para solicitar la sanación de su hija (Mc 7, 26). En estos siete cuadros, los personajes abren el mundo vital de Jesús a una humanidad oscurecida por el prejuicio y se convierten para él mismo y para la audiencia en signo de la voluntad divina, sin mezcla de violencia contra el interlocutor.

---

inexplicable excepto por su atribución o su asociación de alguna manera a una agencia suprahumana. Tales elementos son evidentes en la forma típica de las historias de milagros (miracle stories) que incluyen un taumaturgo: se describe una situación fuera del control humano; el taumaturgo se implica en la situación y obra entonces un cambio maravilloso (wondrous) en ella; se presentan pruebas del cambio; los espectadores quedan impresionados" HAROLD E. REMUS, "Miracles in the NT", *ABD.*

Otros relatos de sanación y exorcismo colaboran a la didáctica de su enseñanza a los Doce (el hijo endemoniado de un padre incrédulo, Mc 9, 14-29) o a la estrategia de romper los medios de control social que han impuesto los letrados y los fariseos a la muchedumbre, a través de su domino de la Ley (la curación del hombre de la mano seca: en una sinagoga y en sábado Mc 3, 1-6). Por último, la rehabilitación de los dos ciegos, en Betsaida y en Jericó (Mc 8, 22 ss.; 10, 46-52), sirve de marco en el conjunto del evangelio a una parénesis más intensa, cuyos destinatarios serían tanto los Doce como la muchedumbre. La metáfora de la ceguera y la vista recuperada –en dos etapas: antes y después de la declaración mesiánica sobre Jesús- está específicamente dirigida al *aprendiz virtual* (Mc 8, 24-25). El aprendizaje inducido por las intervenciones de Jesús –no el hijo de David, sino el Maestro (*Rabbuní*) cfr. Mc 10, 47.51- concluye en el seguimiento por el camino, junto con una comunidad en gestación (Mc 10, 52).

3.3. Cambios en las formas de comunicación. Los "apotegmas biográficos"

En un orden similar se sitúan las unidades que Bultmann llamaba "apotegmas biográficos". También provocan un cambio en el mundo de la vida, a través de un procedimiento distinto a las sanaciones y los exorcismos. Como explico en otros lugares de esta investigación (infra, cap. IV.9, y antes en II.2), algunas situaciones narradas que insertan diálogos manifiestan la apertura del héroe hacia una nueva forma de racionalidad. Ante quienes custionan sus actos de habla, Jesús no reacciona con violencia ni con una actitud estratégica, sino que responde dando una interpretación nueva de símbolos cruciales para la vida cotidiana y para nuestra imagen del Misterio. Así pues, por ese medio también se manifiesta la *dynamis* divina en relación personal con Jesús.

Tal sería la llamada a Leví (Mc 2, 14 ss.). Jesús utiliza conscientemente el escenario generado para anunciar el trasfondo de su misión, en polémica con los legistas fariseos, quienes interrogan a los aprendices acerca de la comunidad de mesa con los pecadores públicos (cfr. Mc 2, 16)[552]. En tal contexto, introduce una metáfora global de la salud que ha venido a comunicar (*Christus medicus*, en figura de chamán, Mc 2, 17). Aún más provocadora y enigmática resulta la mujer que le unge en Betania (Mc 14, 3-9), cuando se cierne sobre su persona una condena reiterada: Jesús se retira allí para evitar ser apresado. Al igual que el paralítico, la mujer desangrada o la siriofenicia, esta mujer anónima irrumpe en el marco social del texto para transformarlo. Puede ser

[552] Vid. la relevancia otorgada por E. P. SANDERS (*Jesus and the Judaism*, cit.) a la comensalidad de Jesús con los pecadores, en la medida que suponía un desafío al "judaísmo normativo" de su época. Las liturgias multitudinarias de Jesús en el relato de Marcos sirven para transformar por medio de un solo acontecimiento –mejor dicho, en una secuencia de hechos: Mc 2, 15; 6, 35s.; 8, 1s., hasta el memorial de la Alianza en 14, 24- el universo simbólico de quienes participan y para promover un *mundo de la vida alternativo*. La antropóloga MARY DOUGLAS, "Deciphering a Meal" (1971), en C. COUNIHAN, VAN ESTERIK (eds.), *Food and Culture. A Reader*, Nueva York, Routledge, 1997, 36-51, reconoce en cada comida un "mensaje" complejo: "if food is treated as a code, the message it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across boundaries. Like sex, the taking of food has a social component, as well as biological one. Food categories therefore encode social events" id. 36. La actuación de Jesús redefine las fronteras e incluye a quienes eran excluidos de la interacción social por motivos religiosos. La disputa con los letrados durante la primera etapa del camino tiene como tema preferencial el código de la comida (Mc 2, 16s.18s.24s.; 7, 2s.), en la medida que la práctica simbólica de Jesús necesita explicación: ¿una interpretación nueva de la Ley o una nueva forma de relación con Dios, que desborda las reglas de pureza impuestas por la Torá y amplificadas por la halakhá de los letrados?
"The medium of food and eating was used to debate important issues related to belonging and social solidarity, purity and holiness, defilement and pollution, honor and shame, and the traditions of the fathers. Mark recorded a subversion of the code whereby honor was attached to upholding new regulations of purity and holiness, of communal identity and gender, and of what counted as honorable in the kingdom of God" NEUFELD, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark" 24.

acusada por falta de decoro, incluso impureza o pecado. Pero esas consideraciones ya no vigen en el entorno de Jesús, al final del relato. Quienes la acusan se fundan en las convenciones asumidas por el grupo: la limosna a los pobres (cfr. Mc 14, 4-5).

Jesús defiende a la mujer de Betania, al mismo tiempo que nos ofrece una *teoría del evangelio*. Celebra el valor de la acción simbólica –ha hecho algo bueno (Mc 14, 6)- porque le ha ganado el pulso a la muerte y ha expresado anticipadamente su amor incondicional (¿un signo del amor divino?), en sentido contrario al destino programado por los jefes (14, 7-8). Al mismo tiempo, une la memoria *de ella* con el anuncio de su persona en términos sumamente expresivos (14, 9). En tal medida, nos da pie a reivindicar una comprensión más profunda de estos *protagonistas olvidados*[553]. La forma del evangelio, como he sugerido en las secciones I y II, se funda en la memoria comprometida de los participantes con el Crucificado frente a los crucificadores. Cada uno de esos personajes comparten con Jesús la situación del testigo frente a los manipuladores de la memoria colectiva, que presentan la muerte como un castigo y oscurecen el rostro del Misterio.

Tales datos bastarían para sostener la hipótesis de que los "últimos" en el relato por su origen social, sus estigmas (impuros, pecadores, publicanos) o su aparente enajenación, se convierten en *interagonistas* a través de la relación con Jesús. No solo son sus ayudantes en la tarea de enseñar y corregir a los aprendices y a la muchedumbre, sino que actúan en *continuidad discontinua* con él.

[553] Como veremos en la Sección IV, todos esos encuentros, tanto los relatos de sanación y exorcismo, cuanto aquellos otros que también comunican un cambio en el universo simbólico del relato y en la conciencia del héroe, coinciden en ser *relatos dialógicos*.

4. Los *interagonistas*: "dondequiera que se anuncie el evangelio…"

ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς
Mc 14, 9

4.1. Otro esquema: todos eran protagonistas

Las clasificaciones habituales del personaje, en la teoría/crítica de la novela y del drama, se basan en la *Poética* de Aristóteles cuando diferencian entre principales y secundarios por la parte que tienen en el *mythos*: si intervienen o no de forma activa en la peripecia y en el nudo dramático, de modo que sirvan para conseguir el efecto propio de la tragedia, es decir, provocar temor y compasión en el espectador. Ya lo he expuesto, desde otra perspectiva más general, en el primer capítulo de esta sección: lo que produce el efecto trágico es la acción, no el *ēthos*.

Sin embargo, Aristóteles exige que los agentes o agonistas (puesto que suele haber más de uno: protagonista, deuteragonista, etc.) tengan un *determinado* ēthos, para que la audiencia pueda identificarse con ellos (*Poética*, 1449b 36-38; 54a 16ss.; 53a 7ss.; 53b 15ss.). En la cultura moderna llamamos *héroe* al personaje principal de cualquier relato, en la medida que reclama nuestra identificación como lectores o espectadores, pero tendemos a pensar por criterios extrínsecos que "héroe solo hay uno". Obviamente, si hay más de una historia, también habrá más héroes/heroínas, aunque no protagonicen la trama central; y se ofrecerán más posibilidades a la identificación de la audiencia.

El teatro griego tenía una función primordial, que la antropología aún llamaría sagrada, aunque en nuestra cultura sería moral o simplemente estética: provocar la *purificación* (*kátharsis*) de las pasiones que ponían en peligro el orden simbolizado por la mitología en el cosmos y en la polis[554]. El arte narrativo-dramático debía servir a la

[554] "The ritual setting, with its ancient agonistic elements, dramatizes the importance of the struggle and provides some assurance of ultimate victory through the sense of continuity and tradition […] Distanced by the ritualized setting, the aesthetic frame, and the mythical subject, the conflicts which the highly competitive structure of the Greek society concealed beneath its surface and sublimated into the wrokable fabric of everyday life cold be brought out and expressed in drastic, if fictional, confrontations" CHARLES SEGAL, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sofocles*, Univ. of Oklahoma, 1999, 7. El autor hace uso de la antropología estructural, como otros estudiosos antes que él (JEAN-PIERRE VERNANT,

cohesión social al precio de la libertad y de la igualdad. Según tales postulados, Jesús sería etiquetado como un trasgresor incorregible, quien se hizo acreedor de castigo por los dioses que garantizan el orden y vigilan las fronteras entre estamentos, castas, poderes, etnias, géneros, casas.

> Tanto en la religión primitiva como en la tragedia interviene un mismo principio, siempre implícito pero fundamental. El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad[555].

Esa mentalidad resulta difícil de entender para el mundo moderno, comenta René Girard, el cual considera las diferencias sociales o económicas "un obstáculo para la armonía", en la medida que aspiramos a una mayor igualdad entre las personas.

A mi modo de ver, el principio de ese tremendo cambio hay que buscarlo en el evangelio de Marcos, es decir, en la vida narrada de Jesús y en sus relaciones sociales, que han dado lugar a una nueva comunidad. Lo que Jesús provoca en el orden antiguo es una *crisis sacrificial*, por su atrevimiento al anular las diferencias y reconocer tanto la libertad como la igualdad de las personas, frente a la interpretación puritana de la Ley y frente a la estratificación impuesta por el imperio y por el clientelismo, respectivamente.

MARCEL DETIENNE, PIERRE VIDAL-NAQUET), para explicar el orden simbólico del mito, en el que se oponen civilización y barbarie, incluso en la misma vida de la polis, así como la función "civilizadora" de la tragedia. También se refiere a la explicación de RENÉ GIRARD sobre la función del sacrificio y el origen de la tragedia: canalizar la violencia entre los rivales contra un chivo expiatorio.
"To apply Aristotle's notion of catharsis adequately to tragedy, however, it must be expanded; for his catharsis, like much else his view of tragedy, seems to concern the experience of the spectator as an individual, a tendency perhaps encouraged by the fact that in his time the tragedies, while continuing to be performed, also acquire an independent status as written texts […] By placing catharsis in the context of the ritual closure of tragedy, I would go beyond the *Poetics* and give greater emphasis to the collective and theatrical experience. Ritual is by its very nature a communal experience, and the ritual closure of tragedy often effects a movement from isolated suffering to some kind of communal sharing. Tragedy, of course, is not in any straightforward sense ritual; but it makes use of the ritual practices that pervade the life of the ancient Greek community" CHARLES SEGAL, "Catharsis, Audience, and Closure in Greek Tragedy", en M. S. SILK (ed.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theater and Beyond*, Oxford, Clarendon, 2003, 149-172 (157). "The rituals that end many Greeks tragedies often direct the emotional responses of the audience in a spiritu of community and continuity […] The ritual act, which is by its very nature a collective art, reaches out to the spectators in its inclusiveness. The play thereby directs its audience towards this appropriate theatrical response, or what Aristotle will call its οικεια ηδονη" ibid. 159. "Aristotle's catharsis should probably not be limited to a *ritual* 'cleansing' or 'purification'; but that ritual dimension is relevant to the collective sharing of intense emotions in the theater. It is worth noting that the only other use of the word *katharsis* in the *Poetics* is in a specifically ritual sense, namely to describe the ritual cleansing of Orestes of pollution (1455b15). Aristotle may well have felt the affinity between the emotions of an audience gripped by the πὰθη, the painful events, of a tragedy, especially when these latter often themselves consist in ritual actions, like the sacrifice of Iphigeneia or the sacrificial deaths of Aegisthus in Euripides'*Electra* or of *Pentheus* in the *Bacchae*", ibid. 164.
[555] GIRARD, La violencia y lo sagrado, 57.

Ahora bien, el modo como promueve esa revolución y el medio para propagarla no son el dominio ni la violencia, sino el amor hasta el extremo, gracias a lo cual su fermento no puede ser ahogado –excepto por manipulación ideológica- en el marasmo de las rivalidades miméticas.

La aparición final de un coro monológico –inconfundible con esa otra muchedumbre polimórfica que le sigue por Galilea, hasta su entrada en Jerusalén-, para refrendar la condena pública del héroe por los jefes que guardan el orden de lo divino y lo humano (cfr. Mc 15, 1-15), no es solamente un recurso estético de la tradición que elaboró el relato de la condena y la Pasión de Jesús. Pone de manifiesto hasta qué punto el arte clásico representaba las formas de control social vigentes: lo que se escenifica en el juicio contra Jesús, sea o no rigurosamente histórico, es un ritual coherente con el universo simbólico que trata a las personas como objeto pasivo del poder sagrado. Aún así, las grandes tragedias que Aristóteles admiraba (*Edipo, Antígona, Ifigenia*) eran capaces de conservar el fuego de la libertad sacrificada –por medio de la *compasión* (*ēleos*)- mientras el chivo expiatorio sufría un castigo ejemplar que provoca terror (*fobos*), obviamente inhibitorio.

Aunque sea una obra escrita en *sermo humilis* y en lengua *koinē*, el evangelio de Marcos ha sido capaz de trascender el molde impuesto por la tragedia, junto con los rituales religioso-políticos de lo sagrado. El héroe que provoca ese estallido no es un aspirante al trono ni al sumo sacerdocio, sino el protagonista de un cambio de valor transcultural en la imagen de Dios-a, la autoconciencia humana y las relaciones personales y sociales. Como hace visible Marcos en la secuenciación del camino de Jesús, la obra que ha venido a realizar ya estaba hecha cuando sube a Jerusalén: la reunión de la muchedumbre en una nueva comunidad (Mc 1, 14 – 8, 27) y la comunicación de un nuevo modelo de vida a los aprendices, para que sean servidores en lugar de rivales aspirantes en el turno de la jerarquía política, socioeconómica y religiosa (Mc 8, 27 – 10, 45; cfr. Mc 13). Para comunicar esa novedad –a diferencia del efecto trágico- son mucho más funcionales las formas inscritas como *episodios* en una secuencia lógica, donde se narran otras historias de vida, de manera similar a lo que era común por medio de las novelas. Solo que la inserción de tales unidades en el relato principal no es coyuntural ni azarosa, como en la novela griega, sino que supone un acontecimiento y una trans-formación en los *interagonistas*.

Por tanto, también deberíamos cambiar de modelo para comprender y explicar los personajes que participan en el relato. En lugar de una corte de *secundarios* que solo aparecen en función de los protagonistas, lo que nos encontramos es una miríada de caracteres que, en la mayoría de los casos, afrontan sus propias crisis y resuelven sus nudos trágicos a través de su *encuentro* con Jesús y del mutuo *reconocimiento* que produce un cambio profundo en su vida. Peter Bolt ha subrayado el efecto que sus historias tendrían sobre la "primera audiencia" entre una población cuya esperanza de vida era muy corta, de modo que percibieran con mayor claridad que Jesús había vencido a la muerte, puesto que muchos de ellos padecían "enfermedades serias, estrechamente vinculadas a la muerte"[556]. El hecho de que estos episodios tengan un desenlace reconciliador para ambos protagonistas no los priva de fuerza dramática, ni oscurece el destino del héroe, sino que anticipa el segundo final de su historia (sorprendente, aunque varias veces anunciado) en la resurrección.

El encuentro de la divinidad con la humanidad ya no se produce como un choque entre la necesidad divina y la contingencia humana, entre el poder supremo y la extrema vulnerabilidad, para producir desesperación, junto con el *farmakós* de la compasión; sino como el reconocimiento interpersonal entre amantes que se desconocían, aunque fueran eternos. La fe que hace posible el encuentro está puesta al servicio del amor y de sus frutos en las personas concretas: la determinación cruel de los poderosos agentes de iniquidad no desaparece –no deja de provocar terror (cfr. 16, 8)-, sino que es discernida a través de cada uno de los episodios, hasta el desenlace final, respecto de la voluntad y del rostro de Dios-a.

El relato de Marcos –la totalidad como cada una de sus partes- supera el marco religioso de la tragedia o de la comedia: la consolación poética; junto con el marco profano de la historia política fáctica: la derrota o el éxito de los rivales; para revelar la globalidad oculta en los hechos concretos, a través de la acción libre de los caracteres, y de la pasión que soportan sin justificar el mal: el misterio inmanente y trascendente de la salvación. El perdón está unido a la rehabilitación plena de las víctimas; la gracia divina consiste en que se realice el bien de la persona hasta su plenitud. Cada una de las unidades menores, algunas más breves, otras más extensas, ha tenido una tradición propia y necesaria para dar lugar al Evangelio. Todos son protagonistas de su vida

[556] PETER G. BOLT, Jesus' Defeat of Death: Persuading Mark's Early Readers, Cambridge, Cambridge UP, 2003, 270.

narrada, cada uno a su manera[557], pero el encuentro los convierte –como al propio Jesús- en *interagonistas*. Tal es la faceta oculta del ser humano que nos revela este relato dialógico[558].

[557] Además de en la obra de ELISABETH STRUTHER MALBON, también puede encontrarse una opinión parecida en uno de los caps. de JOHN DART, *Decoding Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003, cuyo intento principal es probar las tesis de MORTHON SMITH acerca del *Secret Gospel of Mark* como origen del actual evangelio de Marcos, de acuerdo con la crítica textual de H. KOESTER. Todo su esfuerzo se orienta a demostrar que el modelo de discípulo oculto en Marcos sería el "joven anónimo" de Mc 14, 51-52. Aunque el resto de las argumentaciones son circunstanciales y funcionales respesto al fin propuesto (p.ej. la estructura "quiástica" del evangelio, poco verosímil con excepción de la sección central 8, 22 – 10, 52, donde incrusta los fragmentos de Mar Saba, la cual es mejor comprendida por MATEOS/CAMACHO y PIKAZA), su empeño en darle las dos vueltas al texto le lleva a señalar, siguiendo a MALBON y a RHOADS et al., que la serie de supuestos secundarios en Marcos es crucial: "Overlooked Heroes" (cap. 9).

[558] En concreto, Jesús experimenta un aprendizaje, de manera similar a los héroes y heroínas de los *Bildungsromane*. Pero de esto hablaremos seguidamente.

4.2. Primordiales en del devenir de Jesús

Cierto que los personajes que aparecen a todo lo largo del texto (los *mathētai*) han sido construidos junto con la trama para servir a nuestra identificación y para producir un efecto de sentido[559] que no podríamos lograr de otro modo, ni autor ni lectores. La historia de aprendizaje no se comunicaría al aprendiz virtual si no fuera por la mediación de esas figuras que hacen las veces del *narratario* en la diégesis. Son ellos quienes se hacen aprendices de Jesús, de modo que podamos participar de su relación con el Maestro, pasar simbólicamente por sus errores y ser convocados a un nuevo comienzo desde el momento mismo de la resurrección. Pero el texto me da motivos para comprobar que la mayoría de los supuestos secundarios también tienen un horizonte propio y una historia de vida tanto en el mundo narrado como fuera del texto que los ha reconstruido. Puedo entrar en el punto de vista de Jesús para reconocer su profundidad en el relato, sin hacer cábalas y sin utilizarlos como pretexto para confirmar mis supuestos ideológicos, por muy bienintencionados que sean.

Focant considera –junto con el grupo de Entrevernes[560]- que el relato global está organizado por un "programa narrativo dominante". El "relato primario" donde ocurren las acciones de los personajes principales –el *mythos*, según la *Poética* de Aristóteles- sería el plano en que se dirimen los "valores del Reino de Dios". Los relatos menores donde aparecen los personajes secundarios que Focant ha seleccionado previamente –en concreto, las trece curaciones y exorcismos- estarían insertos en la trama con el fin de manifestar, a manera de contrapunto, "los valores esenciales puestos en juego por el macro-relato"[561].

Los análisis narrativos de Rhoads/Dewey/Michie y de Focant tienen puntos de partida distintos. El primero trata a los secundarios como colectivo a bulto –con excepción de Herodías y su hija, la criada del sumo sacerdote y los soldados que se burlan de Jesús-, en cuanto "se identifican favorablemente con la soberanía de Dios"[562]. El segundo selecciona aquellos que aparecen en los trece relatos de sanación y de

---

[559] "Los tres efectos-personaje (peón [de un juego sintáctico], persona [con quien es posible la "simpatía"], pretexto [para remover el imaginario del lector en direcciones múltiples]) se complementan armoniosamente, de modo que la lectura sea una experiencia enriquecedora en el plano intelectual, afectivo y fantasmático" JOUVE, *L'effet personnage dans le roman,* 230.

[560] Vid. GROUPE DE ENTREVERNES (J. Caelloud, G. Combet, C. Combet-Galland, J. Delorme, J. Geninasca, F. Genuyt, J.-Cl. Giroud, A.J. Greimas, A. Perrin), *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977.

[561] CAMILLE FOCANT, *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Peeters, 2006, 86.

[562] RHOADS, DEWEY, MICHIE, *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1982, 1999[2]), 179.

exorcismos, para demostrar que se articulan en la trama con la finalidad de señalar y dar énfasis a los valores del reino de Dios "que los personajes principales –es decir, los aprendices- no llegan a asimilar"[563], en dos etapas: 1) "a partir del ministerio inaugural en Galilea"; 2) "a medida que crece la incomprensión de los discípulos". Desde el cap. 11 de Marcos ya no encontramos relatos del tipo requerido por Focant.

La conclusión de ambos es compatible. Pero dejan en la ambigüedad si podemos conocer también a Jesús, junto a los aprendices –a diferencia de ellos-, en la situación de ser afectado por los encuentros donde salen a la luz determinados valores del reino. Llegados a este punto, no bastaría el análisis de la sintaxis actancial de ayudantes, oponentes, etc., para averiguarlo. Tendríamos que dejar al texto la oportunidad de comunicar un *efecto-persona* [564] en el relato de la interacción entre los distintos personajes.

Los estudios de Struthers Malbon y Williams han subrayado el valor ejemplar de distintas series entre los *personajes menores* para el aprendizaje del lector[565]. Para eso es necesario, seguramente, que los recibamos como personas. Malbon subraya que también ellos son discípulos o configuran el discipulado de Jesús [566]. Los personajes "ejemplares"[567], la mayoría de entre los *minor characters*, se diferencian de algunos

[563] FOCANT, ibid., 93.
[564] Vid. notas 688 y 730.
[565] Los "personajes menores" son aquellos que "carecen de una presencia continua o recurrente en la historia tal como ha sido contada", aunque puedan aparecer ocasionalmente más de una vez, como la familia de Jesús, según MALBON, "The Major Importance of the Minor Characters", 192. Cierto que los personajes menores no aparecen en figura de aprendices (excepto como su modelo: los niños que Jesús toma en brazos, 9, 36; 10, 15-16; y quizás, simbólicamente, los dos ciegos sanados). Por el contrario, el joven que busca conocimiento (10, 17ss.) no quiere renunciar a su posición social para ser aprendiz de Jesús.
[566] MALBON, ibid. 193-194, desarrolla la opinión de RHOADS et al., arriba citada, cuando explica que los "personajes menores" sirven de "contraste" o "contrapunto" tanto a los personajes mayores y continuos como a los "enemigos", para garantizar un "*continuum* de respuestas potenciales a Jesús de manera abierta (*open-ended*)". Por tal motivo hacen de puente "entre los personajes (internos) y la audiencia implícita (en la frontera)".
[567] ibid. 198-205. Según MALBON, "durante la primera mitad de la narración, los personajes menores ejemplifican sobre todo la fe en el poder sanador de Jesús", en situación de suplicantes (198-199). En la segunda parte del relato (Mc 8, 22 – 16, 8) solo tres de los personajes menores aparecen como suplicantes: los dos ciegos y el padre del hijo epiléptico. Las escenas focalizadas por esos tres en la sección central (8, 22 – 10, 52) "no solo tienen significado simbólico para los personajes mayores, sino que también impresionan a la audiencia implícita" 200-201. A partir de Bartimeo, la mayoría de los *minor characters* dejan de ser anónimos. De tal manera se "focaliza la atención de la audiencia implícita en la pasión de Jesús. Los personajes menores sirven no solo como testigos sino también como ejemplos de la necesidad y posibilidad del servicio sufriente en el reino de Dios que Jesús proclama […]" 203-204. MALBON ratifica su opinión ya conocida de que las tres mujeres al final del relato también son "fallible followers" 204.
Por su parte, WILLIAMS se basa en MALBON para aseverar que "in the second stage [desde el ciego Bartimeo Mc 10, 46 hasta José de Arimatea] minor characters function as exemplars, as positive examples of what it means to follow Jesus and to accept His teachings and values", id., "Discipleship and

otros que son meramente "paralelos", no solo porque aportan poco al entendimiento de los valores del reinado de Dios, sino porque discurren junto a la historia central, sin cruzarse al encuentro con Jesús[568].

Además, la aparición de tales personajes está demarcando estilísticamente los límites y secuencias del relato principal, con el fin de facilitar el trabajo a la "audiencia implícita"[569]. Hacen las veces de "puntuación narrativa": abren o cierran paréntesis que incluyen algo –como el sordo y los dos ciegos inician, continúan y concluyen un diálogo más intenso: la "sección central" del relato-, marcan signos de exclamación –el escriba que interroga, aprueba y corrobora a Jesús- o dos puntos –lo más frecuente-, para introducir alguna novedad[570].

Jean-Pierre Sonnet comienza por reconocer el acierto de Elisabeth S. Malbon al sugerir que los personajes "menores" tienen mayor relevancia de la que se les había otorgado en la interpretación habitual. Pero añade a las dos funciones ya comentadas –la "puntuación narrativa" y el "contrapunto" con los personajes principales- "una función suplementaria en el caso de algunos de estos personajes, centrada sobre […] Jesús […]: permiten al lector "seguir" al personaje de Jesús porque *reflejan su estado interior* o bien porque *producen una inflexión en su trayectoria*" o porque juegan ambos roles. "En tal sentido, son esenciales para el desarrollo de la trama"[571], concluye Sonnet.

La función del "seguimiento" es descrita desde la perspectiva del proceso de lectura inmanente al texto: sostener el hilo de la construcción del personaje y de la formación de la persona. Pero tal "reflejo" de la conciencia de Jesús en sus interlocutores está manifestando la profundidad del diálogo social que despierta en el

---

Minor Characters", 336. Sin embargo, en la primera etapa los califica de "suppliants" (al igual que MALBON, pero sin valor ejemplar), y en la última como "negative examples, as examples of failure and desobedience". Se refiere de ese modo a las mujeres, contra toda lógica. Para llegar a esta peculiar conclusión sobre los personajes menores que aparecen al final, WILLIAMS se ve obligado a interpretar, con mayor acritud que MALBON, que las mujeres enviadas a testimoniar la resurrección rechazaron el mandato, según Mc 16, 8. Parece, al menos, una lectura sesgada por el esquema de su interpretación global: no descubre ningún motivo de aprendizaje en Jesús, luego el relato es leído en un solo plano, como una historia de corrección destinada a los Doce discípulos, en contraste con sus *partenaires* menores. En suma, WILLIAMS repite el análisis de MALBON con algunas variaciones.

[568] Según MALBON, ibid..206-207, los personajes paralelos –"not clearly enemies, fallible followers or exemplars"- serían Juan Bautista, Herodes, Herodías y su hija. Pero no tiene en cuenta que incluso esos personajes –al menos Juan y Herodes- tienen líneas de confluencia con Jesús, por cierto, muy diversas. Juan Bautista proporciona valores y actitudes a Jesús, que se muestran en el relato. Herodes demuestra terror ante la continuidad entre la predicación de Jesús y la del Bautista (Mc 6, 16).

[569] Así prefiere MALBON llamar al lector implícito en el relato de Marcos, escrito para ser leído en público.

[570] ibid. 193-194, 209-221.

[571] JEAN-PIERRE SONNET, "Les personajes secondaires dans le récit de Marc", 4.

héroe capacidades e intenciones dormidas, o bien, sencillamente, da lugar a un aprendizaje, porque la respuesta de Jesús internaliza ese diálogo.

Dicho de otro modo, algunos personajes menores hacen algo más que "reflejar" el interior del personaje, que permanece oculto al narrador dramático: propician y desarrollan nuevas actitudes, contenidos o procedimientos que pueden ser reconocidos y apropiados por un aprendiz virtual. Nos enseñan a ser personas como Jesús y en relación con él, si reconocemos que tal es el sentido trascendente del seguimiento en el relato.

Sonnet ha hecho una reflexión oportuna sobre las consecuencias de esa forma de *mimesis* para la comprensión global del relato. Jesús –al igual que el lector- recibe primeramente la noticia de su filiación divina y comienza a anunciar el reino más cercano de Dios. Pero no sabe *cómo se va a realizar*.

> La respuesta […] es recibida a través de [las mujeres y los hombres venidos a su encuentro], como diría Levinas, "pour qui il faut agir". En mayor medida que los demás relatos evangélicos, Marcos nos presenta una cristología *in process*, radicalmente desde abajo, donde la conciencia mesiánica de Jesús, "inicializada" en el bautismo y en el desierto, se afina por el contacto de quienes vienen a él: espíritus impuros, hombres y mujeres, judíos y paganos. Una serie de personajes secundarios intervienen notablemente como los catalizadores de la conciencia mesiánica de Jesús y además reflectores indirectos de esa conciencia [572].

Así pues, el hecho de que tales personajes nos hagan vibrar por el dinamismo de su cara a cara con Jesús no debería ser obstáculo –al contrario- para que les reconozcamos un lugar mayor en la trama; y todavía más en la historia que reconstruimos como *aprendices en segundo grado*, nuevamente en Galilea (Mc 16, 7). ¿No serán también héroes y heroínas para nuestra identificación los personajes que transmiten los valores del Reino de Dios en estos relatos? ¿Por qué no lo han sido hasta ahora?

[572] ibid. 5.

4.3. Caracterización en el relato: diversidad de formas

La diversidad de formas para caracterizar los personajes del evangelio es enorme. He dedicado un capítulo a analizar la construcción narrativa de los Doce como aprendices, en relación continua con Jesús hasta los prolegómenos de la Pasión. Como ya dije, sus dificultades para aprender al ritmo del protagonista sirven de contraste con la experiencia vivida por Jesús. Más tarde me referiré al bloque impersonal de los oponentes, quienes solamente intervienen en la acción para provocar el desenlace trágico.

La mayoría de los *relatos menores* sitúan a interlocutores diversos en el lugar habitual de los aprendices o los oponentes: cara a cara con el héroe. De tal modo, Jesús puede interactuar intensamente con ellos. Los encuentros directos se verifican con ocasión de las trece curaciones y exorcismos, así como en los diálogos con Leví, la mujer de Betania, el rico que busca sabiduría, el letrado que elogia su comprensión de la Torá. Gracias al encuentro consumado, su caracterización se basa en el diálogo o en el sumario narrativo de su relación personal con Jesús. En un caso concreto, es el habla de Jesús la que caracteriza al personaje: la viuda pobre.

Algunos relatos presentan a personajes con un referente histórico: Juan Bautista y Herodes. Son caracteres **referenciales**, que ayudan a insertar la acción en un contexto determinado. Solo intervienen como causas o condicionantes externos en la trayectoria del héroe, sin que llegue a producirse un diálogo interpersonal. Jesús acude a la llamada en el río Jordán (Mc 1, 9) y asume el mensaje de Juan Bautista (Mc 11, 30), como en los demás evangelios; pero nunca habla de Herodes, al menos en la narración de Marcos. En sentido contrario, Jesús es aludido indirectamente por el Bautista (Mc 1, 8) y vigilado a distancia por Herodes (Mc 6, 15).

Otros personajes introducen símbolos de la tradición judía en el mundo narrado: la unción en Betania, profética y conyugal (Cantar de los Cantares); la contemplación y el elogio de la viuda pobre (la viuda de Sarepta y Eliseo, 2Re 4, 1-7). Su referente es **intertextual**. No es casual que sirvan para rescatar y revalorar corrientes marginales del Primer Testamento, las cuales se sitúan en el centro del foco narrativo, a través de la palabra de Jesús (Mc 12, 44; 14, 9).

Además de manifestar un referente social, los personajes del publicano Leví y el rico renuente sirven de contraste con los aprendices: son personajes **anafóricos**. Ambos

actualizan uno de los motivos del relato central: la llamada del inicio, aunque adquiere un valor distinto al que tuvo con Simón y Andrés, Santiago y Juan (Mc 1, 16-20). En el caso de Leví, la llamada consiste en una invitación al banquete y la fiesta protagonizada por el héroe *étnico* (el chamán y el *novio* de la muchedumbre en unas bodas simbólicas) en casa de su huésped (Mc 2, 14ss.), en términos similares a lo ocurrido con Pedro. El rico adherido a sus riquezas no acepta la llamada, en un momento distinto de la narración, cuando la comunidad de Jesús se localiza *en el camino* (Mc 10, 17-22).

Ya he comentado el hecho de que las *mujeres interagonistas no hablan* directamente en el relato (con excepción de la griega). Sin embargo, sus caracteres son interiorizados y transvalorados por el habla de Jesús, en una significativa pugna con el narrador. Es posible deconstruir la trama del relato para recuperar las historias que subyacen. De modo similar, los niños y las niñas en la casa (Mc 9, 36-37) o en el camino por Transjordania tampoco hablan (cfr. Mc 10, 13-16), pero interactúan con Jesús, quien les pone delante de los Doce como a sus preferidos.

Aquellos *ayudantes planos* que le prestan el burro y la casa para la Pascua en comunicación diferida, a través de los aprendices (Mc 11, 1s.; 14, 13-16), representan, como figuras de un retablo, la generosidad con los peregrinos prescrita en Jerusalén durante la fiesta[573]. Incluso el burro significa algo: mansedumbre (Mc 11, 2-6; cfr. Zac 9, 9), lo que le convierte en un personaje intertextual. La escena adquiere sentido, más allá de lo relatado, si se conoce el contexto histórico: los habitantes de Jerusalén deseaban legitimar su estatus especial (exentos del tributo), además de cumplir una exigencia de hospitalidad. De ellos se sirve la astucia profética de Jesús, hasta el punto que los aprendices lo perciben como una demostración misteriosa de poder. La narración de Marcos adopta el punto de vista admirativo de los Doce, sin más comentarios. Es curioso que Jesús solo se llame a sí mismo *kyrios* o *didáskalos* en esa ocasión; cabe entender una ironía sobre el concepto de honor en la ciudad dominadora, pero Marcos oculta su sentido.

Otros personajes solo tienen nombre propio y casa: Simón el leproso (Mc 14, 3). El relato de la Pasión y la Resurrección tiene una densidad especial y una textura propia, lo que hace pensar en un origen autónomo. Sin embargo, remite en muchas ocasiones a los hechos y a los personajes del camino por Galilea, por obra del redactor. Hay

[573] Cfr. JOACHIM JEREMIAS, Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del NT, Madrid, Cristiandad, 1977.

exegetas, como Xabier Pikaza, que consideran *personajes-anáfora* a algunos aparentemente planos: este Simón sería el mismo enfermo de la piel a quien Jesús limpió (Mc 1, 40-45), por quien sigue abierta la casa/familia de Galilea[574]; la madre de Santiago y de José sería la misma madre de Nazaret (Mc 6, 3; 3, 20.31), que ha vivido una peripecia no narrada para seguir a Jesús y participar de la maternidad y la fraternidad/sororidad en la nueva familia[575].

Otros personajes que aparecen en la Pasión no se comunican con Jesús, pero adquieren personalidad propia (*ēthos*) al tomar postura. Se pronuncian ante su signo, como el centurión romano (Mc 15, 39) o José de Arimatea (15, 43), uno de los letrados miembros del Sanedrín.

Finalmente, el relato del entierro y la resurrección de Jesús comienza por un cambio de foco tan brusco que transforma la lectura de la obra en su conjunto. Intervienen en la trama las mujeres compañeras y seguidoras en Galilea, quienes han participado secretamente con Jesús en todos los acontecimientos narrados (Mc 15, 40-41.47; 16, 1-8). "Ellas son la sorpresa pascual, la expresión máxima del *suspense evangélico*" [576].

[574] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 172-173 y CASTRO, 389-390 concuerdan en que ese personaje aislado debe de remitir anafóricamente al único leproso que protagoniza su propio relato (1, 40-45): "Así emerge, frente al templo maldecido […] la casa del leproso como *iglesia verdadera* de Jesús" PIKAZA, ibid.
[575] PIKAZA, 414-417; 296.
[576] ibid. 414.

4.4. Las excepciones significan mucho

> Generalmente, los jefes religiosos (judíos) responden como enemigos, los discípulos como seguidores falibles (*fallible followers*) y los personajes menores como ejemplos (*exemplars*), mientras el *continuum* de las respuestas provee el marco para comprender cualquier respuesta particular. Pero las excepciones son cruciales para el relato […] [577].

Jairo y José de Arimatea se hacen seguidores; Judas se pasa al bloque perseguidor; varios *minor characters*, en lugar de colaborar ejemplarmente con Jesús, significan la deshumanización resultante por haber subordinado su vida al poder y al dinero, a modo de mecanismos ciegos en un escenario predeterminado. Rechazan a Jesús sin pensamiento y sin sentimiento aparente.

> Y las excepciones sugieren que ser un seguidor de Jesús no es simplemente asunto del rol social o religioso de alguien, sino asunto de cómo alguien responde a Jesús. Por supuesto, responder apropiadamente a Jesús, ser un seguidor, tampoco es un asunto simple [578].

De hecho, el relato se apoya en la excepcionalidad y en el desbordamiento de los roles sociales y religiosos, para hacer patente el efecto revolucionario de Jesús. La gran mayoría de los personajes viven una peripecia interna mientras se relacionan con él. Los aprendices (*fallible followers*) cada vez le comprenden menos; algunos jefes religiosos, como Jairo o José, se vuelven hacia él con una confianza ejemplar; las mujeres superan las limitaciones impuestas socialmente por su género para estar con Jesús y servirle.

Además de los señalados por Malbon, muchos otros *interagonistas* manifiestan una deliberación o un cambio de plano que transforma su *ēthos* por su encuentro con Jesús: incluso el distanciado Herodes se angustia ante la noticia de los hechos de ese humano (Mc 6, 14-16). Los poseídos violentamente por "espíritus impuros", que se transforman en seres capaces de relación personal, son el caso más espectacular y merecen una explicación, aunque sea hipotética. Lo intentaré en su momento.

---

[577] MALBON, *In the Company of Jesus*, 208.
[578] ibid. 165.

4.5. Sentido del encuentro: apelación a otro mundo en ciernes

1. "…También se hablará de lo que ella hizo"

La organización del relato y de los personajes en cuatro series: 1) los aprendices que acompañan a Jesús; 2) la muchedumbre que le sigue; 3) sus oponentes en cascada y 4) los *interagonistas* que se encuentran con él; produce un contraste entre ellos, pero no de manera unívoca. Los *interagonistas* son contrastados –en virtud de una diferencia característica- no solo con los aprendices incorregibles o con las autoridades enemigas, sino también con el mismo héroe del relato global.

El personaje de Jesús cumple con los *interagonistas* un programa narrativo que concede unidad a la acción, más allá de la sola orientación hacia su final; además, la ruptura de la fatalidad que les sitúa al borde de la muerte anticipa el episodio de la resurrección. Jesús es capaz de pasar al otro lado del espejo –prejuicios sociales sobre pureza y contaminación, etnocentrismo, códigos morales del honor y la vergüenza- para escuchar el contenido de su mensaje y acoger sus actitudes, en un proceso de aprendizaje. Si me fijo en la dinámica del relato, a través de una *segunda interpretación*, descubro que la competencia comunicativa del héroe crece después de cada encuentro.

La resurrección ha entrado en nuestra historia común solo desde que es anunciada. Lo mismo podemos afirmar sobre la historia del despertar/resurrección (ἀναστῆναι, ἐγείρειν)[579] de cada uno en el encuentro con Jesús. Así nos lo hace perceptible el relato a través de un *mensaje al narratario*, implicado en la historia como testigo y aprendiz. El último de los diálogos con los *interagonistas*, en una serie que comienza por el sumario de su interacción con el poseído por un espíritu impuro (Mc 1, 23-25) y con la suegra de Pedro (1, 30-31), es motivado por la entrada de la mujer de Betania en casa de Simón para ungirle con placer. El personaje de Jesús termina la serie de sus *encuentros* en el evangelio con una instrucción explícita al lector:

> Amén os digo ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, donde quiera se anuncie el evangelio a todo el universo ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, también se hablará de lo que ella hizo, en memoria de ella καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς Mc 14, 9.

[579] Vid. supra el capitulo II.5 "La parte de la audiencia", sobre las isotopías principales o las redes simbólicas que la audiencia puede reconstruir de forma activa.

Además de ser una exclamación amorosa con un alto grado de pasión humana, en respuesta a la enigmática *mujer de Betania*, estas palabras de Jesús culminan toda la serie de sus experiencias en el encuentro místico con los interagonistas. Se nos exige recordarla *a ella* en el mismo plano que el evangelio o sencillamente en su seno[580]. Marcos explica de tal modo la inclusión de éste y de los anteriores episodios interactivos en la trama. Son apelaciones que Jesús y su interagonista hacen a otro mundo posible, el cual ya ha empezado a realizarse.

2. Valor del apego

Otros personajes de los que ignoramos por completo su historia de vida son los niños a los que Jesús abraza delante de los Doce, en la sección que tiene como tema el servicio (Mc 9, 36; 10, 13-16). Para entenderlos necesitamos recurrir a nuestra experiencia, lo cual no deja de ser un riesgo para una primera audiencia del relato. Quizá no sepamos interpretarlo. De acuerdo con Carol Gilligan[581], las mujeres lo tienen un poco más fácil.

El *apego* de las niñas a las madres no es una realidad prescindible después de completar su desarrollo, a diferencia de cómo son modelados los varones, incluso desde una fase temprana. En la madurez, la memoria del apego nos sirve nada menos que de estructura afectiva y cognitiva para entrar en el conreinado de Dios-a. A las mujeres interagonistas de este evangelio, les ayuda a ser fieles hasta *pasar* (re-movidas por el afecto más intenso) hacia el otro lado de la muerte, con mayor sentido, si cabe, acerca de la injusticia y del riesgo que sufren en este mundo.

> El elusivo misterio del desarrollo de las mujeres se encuentra en su reconocimiento de la continuada importancia del apego en el ciclo vital humano. El lugar de una mujer en el ciclo vital del hombre consiste en proteger este reconocimiento mientras que la letanía del desarrollo entona la celebración de la separación, la autonomía, la individuación y los derechos naturales. El mito de Perséfone habla directamente con la deformación de esta idea, recordándonos que el narcisismo

[580] Vid. NAVARRO, "Mc 14, 1-11: Ungiendo para la vida, tracionando para la muerte" *Marcos*, 477-511, donde resume el tema de su tesis *Ungido para la vida: Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8*, Estella, Verbo Divino, 1999. La narración del encuentro con la mujer de Betania es una *mise en abîme* del evangelio o un juego irónico de espejos para que rompamos el cristal. En el evangelio de Jesús se incluye la memoria de la mujer que remite a muchos anónimos, "pero no a todos", por contraste con esos aprendices que la denigran. En las variadas analepsis y prolepsis de este breve relato y, concretamente, de su "segundo final", al estilo marcano (14, 9), se incluye todo el evangelio anunciado.

[581] Vid. CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development) México, FCE, 1985 (1982).

conduce a la muerte, que la fertilidad de la tierra está vinculada, en alguna forma misteriosa, con la continuidad de la relación entre madre e hija, y que el propio ciclo vital surge de una alternancia entre el mundo de las mujeres y el de los hombres[582].

La estructura equilibrada del apego, como han vindicado la mayor parte de los psicólogos evolutivos durante los últimos treinta años[583], es fundamental para el desarrollo armónico de cualquier persona, de modo que sea capaz de integrar sus emociones y, sobre todo, las relaciones interpersonales que las motivan.

El evangelio ha sido construido de tal manera que la relación de apego entre Abbá (Padre/Madre) y el Hijo nos parezca un hecho natural El aprendizaje de Jesús se realiza por esa mediación mística en la vida cotidiana. La experiencia de cambio que Jesús vive durante el breve periodo de su vida pública, desde la individualidad a la plena relación, desde la soledad en el desierto al centro de una red interpersonal, extendida hasta alcanzar a los lectores actuales, constituye el eje dinámico de la narración. Es un trasfondo que permite denunciar aquellas actitudes contrarias al apego humano de quiens desprecian las relaciones (Mc 2, 16), perturban a otros interlocutores (Mc 9, 42 ss.; 10, 13 ss.), rechazan el encuentro (incluso el propio Jesús: Mc 1, 38.41; 6, 31-34; 7, 27; 9, 19).

La figura grupal de los niños en boca de Jesús es una realidad personal y simbólica, a la vez. Comunica un nudo dramático, una peripecia y los efectos de tal cambio en el relato: el héroe se ha transformado para poder vivir con ellas y ellos. Al mismo tiempo, la referencia a los niños entra en una red semántica con otros símbolos, que *incluye a todos los excluídos* en el mundo social representado por el relato: *paidía, mikroi* "los pequeños". *Todos* somos humanos que nacen en situación de indigencia, viven en debilidad y crecen en inter-personalización[584]. Los niños son el *archisemema* narrativo que incluye a todos los personajes *en relación afectiva* con el héroe. Podría

[582] ibid., 48.

[583] Vid. JUAN DELVAL, *El desarrollo humano*, 179-209; JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, JESÚS COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 2004 (1990, 1999), 151 ss., aunque es de lamentar que apenas se investigara el valor del apego en las relaciones que se establecen en la escuela, cfr. ibid. 2. *Psicología de la educación escolar*, 309-329.

[584] Vid. DELVAL, *El desarrollo humano*, 3 ss., sobre la "infancia prolongada" que caracteriza al ser humano. Los diversos existencialismos (SARTRE, *Las palabras*; CAMUS, *La peste* y *El primer hombre*; SIMONE DE BEAUVOIR, *La sangre de los otros*; SAINT-EXUPÉRY, *El principito, Tierra de hombres*) han confesado de forma casi autobiográfica la herida de la individualidad; y han simbolizado la indigencia en la condición humana para poner de manifiesto nuestra interdependencia mutua, junto con la exigencia de incluir solidariamente a los otros en su propio proyecto de vida; aunque los varones fracasaran en tal empeño por falta de mediaciones internas y externas para superar el modelo del desarrollo conquistador, violento, desolador.

sustituirse ese paradigma en el habla de Jesús por otros muchos nombres, sin alterar su sentido, de modo que sus expresiones seguirían siendo válidas. “El que reciba a un niño / enfermo / endemoniado / pecador / aprendiz o mujer como éste/a en mi nombre…” Mc 9, 37. “Dejad que los niños/ etc. vengan a mí…” 10, 14. “El que no reciba el reinado de Dios como éstos…” 10, 15.

La frontera que Jesús no consigue atravesar (aun cuando no deja de intentar el diálogo con quienes le maldicen Mc 2, 3, 1s.22s.; 7, 1s.) es aquella que lo separa del bloque compuesto por las autoridades religiosas y políticas; al que podría sumarse un rico pagado de sí mismo por cumplir la Ley (Mc 10, 17-22). Marcos ubica socialmente a los enemigos declarados de Jesús, de modo que podamos entender las causas de su muerte: los grupos sociales definidos por poseer o ambicionar poder, dinero, privilegio, violencia, legitimidad aparente (letrados, fariseos, herodianos, saduceos), Herodes y su corte (también Herodías y Salomé), los sumos sacerdotes y la suya, Pilatos y los soldados romanos.

Aún así, como acabo de señalar, hay excepciones que rompen el molde para acercarse a Jesús con una personalidad propia: el letrado inclasificable que dialoga con él en Jerusalén (Mc 12, 28 ss.); el centurión obligado a ser frío y distante con las víctimas, que se deja conmover por la tragedia de un hijo de Dios (15, 39); José de Arimatea, “miembro respetable del Sanedrín” 15, 43, quien le da sepultura. En cuanto adquieren un perfil personal, se convierten igualmente en *interagonistas*.

5. *En relación personal con Jesús*: Continua emergencia

El anuncio y la experiencia del reinado de Dios en el relato se producen continuamente, a través de la relación interpersonal presentada desde el acontecimiento del bautismo, que da pie a la salida de Jesús hacia los otros, hasta el momento álgido de la Última Cena; después, la relación ya no es directa. Pero van cambiando su signo, de modo progresivo, en razón de las nuevas situaciones que modulan la voz de Jesús.

Las *actitudes* de la persona tienen una dimensión evaluativa en cualquiera de sus tres componentes: afectivo o sentimental (agrado-desagrado), cognoscitivo (creencias asociadas) y reactivo o conductual (tendencias de acción) [585]. Cuanto más extremas, consistentes e interconectadas en un sistema, tanto más difícil es que varíen. Para que fuera posible un cambio actitudinal, sería necesario que la persona escuchara activamente la palabra y los signos de los interlocutores, sin someterlos completamente a sus estereotipos, prejuicios o valoraciones previas.

A lo largo del evangelio, las actitudes de Jesús se re-configuran gracias a su progresiva apertura en relación social, a través de personajes que se comunican con él. Las actitudes nuevas resultan especialmente significativas en las situaciones del relato, por cuanto revelan y realizan los valores, antes desestimados, del (con)reinado de Dios. Jesús no se deja persuadir por las amenazas de los oponentes ni por las proyecciones de quienes le consideran una fuente de dominio, sino porque *acepta y hace suya* la realidad existencial del otro o la otra, quien se hace presente y se relaciona en confianza.

Creo que el autor global del evangelio es consciente de que el aprendizaje de Jesús simboliza la maduración de aquella personalidad con que Israel había descubierto el fondo misterioso de Dios-a; a través de un diálogo de siglos, en el curso de su historia y en la mutua interpelación de la Palabra: *hanun we rahum*, generoso y entrañador/a, dotado de *hesed we'emet*, amor y fidelidad, en un grado místico[586]. Jesús llega a

[585] Vid. un completo estudio de las actitudes, su desarrollo y su variabilidad en D. KRECH, R. S. CRUTCHFIELD, E. L. BALLACHEY, *Psicología Social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1965 (1962). "La personalidad de un individuo no forma un sistema perfectamente integrado, sino que puede adoptar actitudes inconsistentes o contradictorias debido a las divergencias entre autoridades, asociaciones a grupos en conflicto, a pulsiones contradictorias […]". Para un estudio más detallado del cambio de actitudes en su dimensión cognoscitiva (teorías del balance, la congruencia o la disonancia), G. PASTOR, *Conducta interpersonal. Ensayo de Psicología Social Sistemática*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983.

[586] He tratado con más detalle ese proceso en mi tesis doctoral, *El aprendizaje narrado*, así como en las dos primeras secciones del libro *Memoria y esperanza*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010.

superar, en cada situación narrada, las dificultades reales, internas o externas, para acoger la persona entera de su interlocutor, junto con sus raíces corporales, psicológicas y sociales. A la vez que escucha de modo activo, llega a comprender los contenidos de su propia misión y adquiere los procedimientos con que realizar concretamente esa apertura en situaciones nuevas.

En lo que sigue, voy a enumerar los relatos inscritos con protagonistas que comunican al héroe actitudes y valores, contenidos o procedimientos para hacer práctico el con-reinado de Dios-a, junto a otros personajes que resultan, al menos, ambiguos. Comentaré con mayor extensión los que no hice objeto de análisis hasta ahora, ni lo serán en apartados posteriores.

El rasgo común entre quienes tienen *algo que enseñar* a Jesús es la novedad que introducen en el relato, desde el punto de vista del héroe, sobre el trasfondo de las prácticas sociales, religiosas y políticas que se consideraban normativas, dominantes o autorizadas por la interpretación de algún grupo prestigioso. Cada una de esas *críticas*

En su autorrevelación por medio de la Promesa, la Alianza y la dinámica del don, con una claridad creciente, se comunica el *Dios de clemencia y misericordia*, lento a la cólera y abundante en amor y fidelidad (Éx 34, 6; Nm 14, 18a; Jon 4, 2; Jl 2, 13; Sal 86, 5. 15; 111, 4; 112, 4; 145, 8; Neh 9, 17.31; 2Cro 30, 9; cfr. Nah 1, 3). Esa lectura global fue posible después del exilio, por medio de los editores del Pentateuco, los libros proféticos y los salmos. Sin embargo, la base de tal enunciado es una fórmula antigua que GUNKEL considera el núcleo de los salmos de alabanza; un estribillo presente en muchos salmos y en otros lugares del AT: "(Dad gracias a) YHWH porque *es bueno*, porque *es eterno su amor*" 100, 5; 106; 107; 118; 136; vid. su recuerdo vivo junto al "canto del novio y de la novia", en "todos cuantos traigan sacrificios de alabanza al templo de YHWH" según Jer 33, 11; su prolongación en Esd 3, 11; 1Cro 16, 34; 2Cro 5, 13; etc.

Sin embargo, paradójicamente, su rostro permanece oculto, incluso a Moisés y Elías (Éx 33, 20-23; 1Re 19, 13; cfr. Mc 9, 4), hasta el tiempo escatológico de la Encarnación del Hijo (el único que ha visto al Padre Jn 1, 18; 6, 46; 1Jn 4, 12) y la presencia del Redentor en medio de su pueblo; "hasta que el Señor vuelva" (1Cor 11, 26; 4, 5; Jn 21, 22). El Misterio del amor de Dios no pudo ser apresado por las instituciones de la monarquía y de la Ley, ni tampoco por medio de la impostación aterradora que caracteriza a los profetas (Éx 32, 19-30; 1Re 18, 40; cfr. Lc 9, 54-56). Como ha subrayado en el primer tomo de su cristología bíblica JOSEPH RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, el rostro de Dios intuido por Moisés –y los profetas- se muestra plenamente en la persona misma de Jesús.

Es muy significativo que en el Nuevo Testamento las apariciones del Resucitado se expresan con el vb. *optaomai* en aor. pasivo: *ofthē*, "se deja ver" (1Cor 15, 5ss.). En la iniciativa de Dios-a hecho humano para divinizar a los humanos radica la diferencia escatológica de la Alianza renovada por Jesucristo, aunque continuamos esperando la parusía sobre toda la creación: "Si lo que perece tuvo gloria, mucho más glorioso será lo que permanece […] Así que, teniendo tal esperanza, actuamos con mucha franqueza (*parresía*) […] El Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, libertad (*eleuthería*). Por tanto, nosotros todos, mirando con el rostro descubierto (cfr. Éx 3, 6) y reflejando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en su misma imagen, por la acción del Espíritu del Señor" 2Cor 5, 11. 13. 17-18.

Pues bien, el proceso por el que se revela en el Evangelio *el rostro de Jesús* es simultáneo a la historia de su aprendizaje en diálogo con Dios-a Padre/Madre, a través de sus encuentros interpersonales, desde su emergencia del agua –símbolo del "inconsciente" o, mejor dicho, de una conciencia ambivalente, según la cultura de su época- en el ritual del bautismo, hasta su existencia consumada y su plena autocomunicación en la Última Cena.

historias de vida, en situaciones de crisis y en un contexto susceptible de crítica, alcanza su desenlace y un nuevo comienzo en la relación con Jesús.

1. El Bautista

Juan lo bautiza. Por el relato nada sabemos con certeza sobre un discipulado más intenso (¿Mc 1, 12?), aunque son significativos dos hechos: 1) que Jesús fuera separado ostensiblemente al desierto por el Espíritu, antes de reanudar su camino (Mc 1, 12); 2) que solo considerase necesario comenzar su misión precisamente cuando Juan Bautista fue apresado (1, 14).

Además de esos dos datos correlativos en el texto, habría que añadir otro hecho. Jesús comienza a predicar en Galilea un mensaje similar al del Bautista en la forma (*metanoein-metanoia*: "cambiad de mente"), pero cada vez más distinto en el fondo. Juan ha llegado a una fase de madurez que lo califica como profeta, además de ejercer el magisterio de una doctrina: el perdón de los pecados con independencia de los ritos sacerdotales (Mc 1, 4-5). Anuncia la venida de *otro* con una autoridad mayor, divina, aunque sus rasgos fueran, en la mentalidad de quienes le escuchan, los imaginados por la literatura intertestamentaria (Mc 1, 7-8). Dicho anuncio es un preámbulo a la noticia de su detención (Mc 1, 14a) y su martirio a manos de un rey dominado por su vanidad –el honor de un cliente corrompido del César- y por sus errores en cadena (6, 14-29).

Ese que empieza a actuar de inmediato lo hace en coherencia con lo anunciado. Así pues, el relato de Marcos no se centra en Juan, sino en la interpretación que Jesús hace del mensaje del Bautista cuando comienza su propia misión. El narrador adopta el foco de Jesús sobre el acontecimiento de Juan y destaca lo que aprendió de él. En paralelo con la despedida de Juan Bautista, al comienzo de la narración, Jesús también previene su propia muerte, al final (Mc 8, 31 ss.); y, además, habla de otra venida con repercusiones para toda la humanidad (Mc 13; 14, 62) [587].

Sea como fuere, el primer impulso del Espíritu arranca de su bautismo y de la nueva conciencia de su filiación: ser el Hijo amado por el Padre (Mc 1, 9-12). El

[587] El bautismo en el Espíritu Santo no es interpretado de igual modo en el contexto de la predicación de Juan (¿una fuerza impersonal?) que en su cumplimiento a través de Jesús: la relación interpersonal con Dios en su presencia constante. De igual manera, las imágenes de la literatura apocalíptica reciben un nuevo sentido en la acción comunicativa de Jesús y en sus seguidores. La caída de las potencias (*dynameis*) celestiales (Mc 13, 25; cfr. su simbolismo en las visiones apocalípticas de Pablo 1Tes 5, 1-3; 1Cor 15, 22-28; Flp 4, 5b) puede significar sencillamente la desposesión del dominio en manos de los agentes de iniquidad; la *parusía* va adquiriendo un valor histórico que Marcos interpreta como una nueva realidad en el umbral. El final del evangelio es la confirmación de esa *parusía* en forma de presencia/ausencia, apenas un germen del reinado divino, a través de las mujeres que reciben el mensaje, pero todavía lo transmiten clandestinamente.

programa inicial de Jesús consiste, a la vista de los hechos narrados (Mc 1, 14-15), en convocar a un grupo de aprendices/ayudantes al seguimiento (1, 16s.) para llevar de un sitio a otro la noticia del reinado de Dios (1, 15.38). El medio: la enseñanza. El contexto: las sinagogas de aldea (1, 21.39). Por eso se siente urgido a continuar, más allá de Cafarnaún, hacia otros pueblos, "para que también allí predique, pues para eso he salido" 1, 38b.

2 y 3. Dos espíritus violentos

El poseído que formaba parte de la sinagoga de los varones en Cafarnaún (Mc 1, 23)[588], a diferencia del **endemoniado al otro lado** de la orilla (un desterrado Mc 5, 2-

[588] Las sinagogas en la Galilea del s. I, eran asambleas públicas donde se leía la Torá y se trataban los asuntos comunitarios, a diferencia de las "casas de oración" contemporáneas en la diáspora, a todo lo largo del mundo helenístico.
A diferencia de las "ciudades amuralladas" (Séforis, Gush-Halav, Jodefat, Gamala, Tariquea, Tiberias, cfr. *m. Kel.* 1, 7 y el relato de JOSEFO sobre su defensa), Jerusalén y la comunidad de Qumrán, donde se concentran multitud de *indicadores étnicos* externos (piscinas rituales: *miqwa'ot*, edificios sinagogales o espacios sagrados específicos), la clave de la identidad judía en la Baja Galilea descansaba en hechos sociales como la congregación del sábado, así como en formas de solidaridad y de consagración que están enraizadas en la gran tradición de Israel: las fiestas y las bodas, el nazireato (el llamado "hermano del Señor", Santiago, era un nazir, según HEGESIPO), probablemente la redención de las deudas (goelato, jubileo). Solo al cabo de uno o dos siglos de actividad rabínica organizada en las "academias" (*bet hammidrash*), desde la primera de ellas, fundada en Yavné después de la destrucción del Templo, se edificaron sinagogas para albergar la congregación sabática en pueblos galileos (*bet-kneset*), como en Cafarnaún, Nazaret, Corazaín o Betsaida (ss. III-IV), presididas por rabinos.
Vid. el estudio de LEE LEVINE, *The Ancient Synanogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 2000, que reconstruye un proceso dis-continuo desde la reunión comunitaria a las puertas de la ciudad antes de la monarquía, hasta las asambleas populares después del exilio. A diferencia de las *proseukhē* (las casas judías de oración en la diáspora, estudiadas por muchos autores: MARTIN HENGEL, el propio LEVINE) y de la comunidad sectaria de Qumrán, en Palestina, dada la cercanía del Templo, las congregaciones del Sábado se reunían para leer e interpretar la Torá y para tratar sobre la vida social. "First-century 'synagogues' are—on the whole—groups of male Jews" HEATHER A. MCKAY, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1994, 250. En ese escenario se desarrolla la predicación de Jesús por la Baja Galilea. ANDERS RUNESSON, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Estocolmo, Almqvist and Wiksell, 2001, ha reformulado las investigaciones anteriores, hasta ofrecer una explicación razonable a la coexistencia entre dos tipos de *sinagogas*, con ese nombre, en el NT: "casas de oración" y *bet ha-kenesset* o *kneset*. "[…] In the New Testament we have evidence of institutions called "synagogues" that were public village assemblies where local administration and judicial functions were carried out and the Torá was read and discussed on the Sabbath (general references to judicial activities, e.g., Mk 13:9; readings and teaching of Torá in Nazareth, Lk 4:16-30; in Capernaum, Mk 1:21-28. See also the above references to, e.g., Josephus for this type of public institution). However, we also have references to synagogues that were semi-public institutions belonging to certain groups, such as the Synagogue of the Freedmen in Acts 6:9. This kind of synagogue is also evidenced in Philo, who describes the synagogue of the Essenes in his *Prob*. 81. We are thus able to demonstrate the existence of two types of institution named "synagogue" in the first century: the public village/town assembly and the semi-public voluntary association", id., "The Nature and Origins of the 1st-Century Synagoge", *Bible and Interpretation*, jul. 2004, http://www.bibleinterp.com.
Acerca de las sinagogas en tiempos de Jesús, que no estaban instituidas en forma de edificios oficiales, como en el s IV d.C., sino como asambleas populares, vid. WILLIAM R. HERZOG II, "The Quest for the Historical Synagogue", en id., *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, 144-147; RICHARD HORSLEY, *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity, 1995, 223-30. No se han encontrado "archaeological or literary evidence for synagogue buildings in Judean or Galilean towns and villages until the third century or later" HORSLEY, ibid., 225. "It is thus clear from the synoptic Gospel tradition as our principal evidence that the *synagôgai* in Galilee were not buildings, but assemblies or congregations of people […] In a few passages in Luke-Acts and in Josephus's reports we are evidently seeing a transition usage in which, at least in Hellenistic situations, buildings in which the assemblies met are beginning to be referred to as *synagôgai* by association. But *synagôgê* and *knesset* both referred to the local village or town assembly in first- and second-century Galilee", ibid., 226.
"By the first century […] the village assemblies may have become the primary means for maintaining social cohesion and relieving the stresses and strains caused by the increasing explotation of Galilean

5)[589], no había contraído una impureza ritual, porque en tal caso sería ya un *expulsado*. Su "espíritu impuro" representa una ideología asentada en la mentalidad de aquella época. ¿A qué se refiere, entonces, la narración de Marcos?

La reacción ambivalente del poseso consiste en *admirarse* ante la palabra de Jesús, y, además, *aterrorizarse* ante la expectativa de que sea *el* Santo de Dios, por referencia al Hijo del hombre, Mesías y Elegido en el ciclo de Henoc. El personaje le hace ver a Jesús, de modo espectacular, que su enseñanza tenía que atravesar el filtro de un universo simbólico construido desde los ss. IV-III a.C.: una imagen de Dios y de su enviado aterrorizantes. El "doble vínculo" (*double bind*) [590] provocado por la relación con una divinidad *favorable* y *terrorífica* se manifiesta en ese sujeto que siente pavor ante el "Santo", al mismo tiempo que reconoce su procedencia divina con admiración[591]. La fenomenología de esa recepción no describe *cualquier* actitud religiosa, sino que tiene una explicación contextual y cultural: los anuncios sobre el castigo divino contra una muchedumbre de impíos.

Para explicar las contradicciones sociales y calmar religiosamente la angustia ante la injusticia padecida bajo los imperios que se habían turnado sobre Palestina, desde los asirios y los babilonios, hasta los romanos, el *ciclo de Henoc* [592] recurría a una reconstrucción de la historia desde sus orígenes: una protología y una genealogía del mal por efecto de los ángeles que se juntaron con mujeres, enseñaron las ciencias o las

---

villagers. Yet even the colonial rule of Rome and Herodian oversight, local villages were usually left to their own devices as long as they payed their tributes, taxes and rents and met their other obligations in a timely manner. So these assemblies may have provided a place for peasants to maintain what little autonomy they had left and to nurture their forms of the "little tradition". This would include not only hearing the Tora read aloud on the assembly, but listening either to a local rabbi or an itinerant teacher comment on it. Perhaps the villagers discussed the Scriptures among themselves, much as the peasants in the fishing village of Solentiname, Lake Nicaragua […]", W. R. HERZOG, *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Westminster John Knox, 2005, 74.

[589] Vid. comentario supra, cap. III.2.1 "Los límites de lo humano: Lo sublime y lo siniestro".

[590] Vid. las teorías de G. BATESON y R. GIRARD sobre el *double bind*.

[591] Como se ha podido comprobar a través de la biblioteca de Qumrán, en el s. I la literatura intertestamentaria era mejor conocida, si cabe, que la Torá, por cuanto utilizaba un esquema simple y atractivo: la dialéctica entre justos e impíos en el mismo seno de Israel, además de entre el pueblo elegido y los gentiles, como ya era tópico desde el Deuteronomio. Anunciaba por medio de visiones ultramundanas, protagonizadas por héroes antiguos (Henoc, Elías, Moisés, Abrahán), una catástrofe inminente que provocaría en el mismo acto la destrucción de los impíos y del mundo, así como la exaltación de los elegidos. Esa "ambición apocalíptica" era el modelo dominante de la esperanza escatológica, junto con el rigorismo moral, en las comunidades esenias y en Qumrán; al parecer, también en la predicación de Juan Bautista (cfr. Q 3, 16-17). El influjo de aquel imaginario para desencadenar la guerra contra las ciudades helenísticas de Siria y Fenicia, primero (año 66), y contra las legiones romanas, después, debió de ser muy relevante.

[592] Vid. acerca de la *ambición apocalíptica* mi libro *Memoria y esperanza*, cit., especialmente la sección V: "La memoria de los malditos". Muchas de las referencias y perspectivas sobre la literatura apocalíptica intertestamentaria, hasta el Apocalipsis joánico, las he obtenido gracias a un amplio e intenso seminario organizado en la UPCO por FRANCISCO RAMÍREZ.

técnicas a los hombres y tuvieron hijos sobrehumanos (cfr. Gén 6, 4s.): los *nefilim*, es decir, los héroes de la antigüedad mitológica, que fueron finalmente destruidos. Pero sus espíritus no desaparecieron de la tierra sino que se habían desplegado por ella en forma de espíritus impuros (es decir, provocadores de *impureza* ritual) o demonios que causaban las enfermedades y cualquier clase de males [593].

[593] Cfr. Jub 4, 21-26; 5, 1-18ss.; 1Henoc 6-9 (Libro de los Vigilantes). El primer texto en el proceso de redacción del ciclo de Henoc es el Libro de los (ángeles) Vigilantes, el cual está a su vez basado en tradiciones comunes con los caps. 6-11 del Génesis, que explican la historia de los orígenes de una forma distinta a la creación en Gén 1 y a la causa del pecado y de los males que hacen infelices a los seres humanos según Gén 2-3 (la desobediencia de Adán y Eva) o Gén 4-5 (el odio homicida de Caín). Aunque la figura misma de Henoc es integrada de modo sucinto en Gén 5, 18-24 (22.24), lo único que podemos inducir del fragmento es que la tradición henóquica era conocida en el postexilio, pero, por algún motivo, no fue introducida en el relato de los orígenes. El hecho de que el Sirácida, a finales del s. III a.C., se haga eco prácticamente de los mismos datos (Sir 44, 16; 49, 14) no hace más que confirmar que Henoc era reconocido como uno de los patriarcas, entre Adán y Noé, notable porque "fue trasladado" al cielo y dio un "ejemplo de conversión para las generaciones", pero la trama mítica que le correspondería no era susceptible de la misma aceptación.
Tal prevención se hace más comprensible si leemos en el *libro de los Jubileos* una peculiar versión acerca del origen del mal. Los males, en plural, son resultados de la impureza contraída por los ángeles vigilantes, cuando se unieron con mujeres humanas (Jub 4, 21-26; 5, 1-18ss.; 1Henoc 6-9; cfr. Gén 6. 1-4) para engendrar a los gigantes (*nephilim*). También conocemos la teoría sobre la predestinación de los justos y de los impíos, la cual está basada en la *tradición henóquica* y concluye con el diluvio: la condena de los ángeles, la destrucción de la humanidad y el rescate de Noé junto a un pequeño resto (1Henoc 9-11). En realidad, la historia del diluvio en el libro del Génesis es el último capítulo de un mito elidido, más extenso, como el que se narra en el libro de los Jubileos, o de varios mitos resumidos, si hacemos caso a la posibilidad de que los fragmentos hallados en Qumrán sobre Noé y los héroes semidivinos (los "gigantes", *nephilim* y *geborim:* Gilgamesh y Nimrod, entre ellos) constituyeran un relato anterior o paralelo al ciclo de Henoc, junto con Jubileos y otras paráfrasis del Génesis (1QapGen = 1Q20).
El libro de Jubileos también alude al envío de Henoc para exhortar a los vigilantes (1Henoc 12,1 – 14, 7; 15, 1 – 16, 4), relata su viaje cósmico (1Henoc 17-36) y refiere su asunción al cielo, como prototipo del escriba con poder para juzgar, lo cual caracteriza al ciclo de Henoc. Nos describe la situación en que se coloca a sí mismo el *autor implícito* del texto en su conjunto, además de cada uno de los libros en particular (1Henoc 1-5). Así pues, el protagonista de ese relato mítico es el mismo Henoc del Libro de los (ángeles) Vigilantes (1Hen [LV] 6-36). Los demás libros (la Astronomía o las luminarias celestes, las Visiones y los Sueños; la Carta de Henoc; las Parábolas) no hacen más que introducir nuevas visiones en una trama ya conocida y proseguida. Lo que no podemos saber con certeza es si el mito quedaba subordinado en su primera formulación a la historia de Noé (como suponen muchos exegetas al delimitar un "Libro de Noé" subyacente al LV) o si había un "Libro de los Gigantes" tan antiguo como éste, solo reconstruíble por los fragmentos aparecidos en las cuevas 1, 2, 4 y 6 de Qumrán.
El sentido principal de ese *mythos*, para una comunidad de autores y lectores, a pesar de que hubiera variaciones en su disposición, consiste en la explicación del mal como una contaminación de la humanidad, de acuerdo con el universo simbólico de la pureza y la impureza en las tradiciones sacerdotales del judaísmo postexílico (las normas correspondientes del Levítico y de Números; los textos doctrinales de Qumrán). De hecho, el libro de los Vigilantes ha sido vuelto a editar con ayuda de las abundantes copias aparecidas en las cuevas de Qumrán, de donde se deduce que había adquirido para sus usuarios un valor comparable al de los textos bíblicos.
En ese imaginario, no solo se considera a la sexualidad como un símbolo del pecado, sino que se llega a identificar la impureza con el pecado. La separación entre cielo y tierra, ángeles y humanos, mujer y varón, es transgredida por los Vigilantes, lo cual produce una cadena de males por medio de su prole de gigantes (*nephilim*), quienes se dedican a oprimir y matar a la humanidad. La orden de que los ángeles sean encadenados y que los gigantes se destruyan entre sí por medio de la guerra –para lo cual se les entregan espadas-, no detiene la propagación de la impureza, por la acción continuada de los "espíritus" de los gigantes, a manera de potencias demoníacas.

El relato de Marcos se hace cargo de dicho imaginario (junto con el lenguaje de su época) y lo reinterpreta de modo subversivo, desde esa escena primordial: los "espíritus impuros" que agitan a algunos auditores de Jesús son precisamente aquellos que anuncian la catástrofe y la esperan por medio de un Hijo de Dios, un Santo de Dios o el Hijo del hombre celestial; aquellos a quienes Jesús sana con su palabra expresada *con autoridad* (gr. *exousía*, "desde su esencia")[594]. Es bastante plausible que los *personajes violentos* en las sinagogas de Galilea, como en Jerusalén, procedieran de grupos dispuestos a organizarse militarmente (¿esenios?), como de hecho lo estaban en Qumrán. El nombre de "celosos" (Simón el cananita Mc 3, 18: heb. *qan'ana*, "celoso en la práctica de la Ley"; ζηλωτὴν Lc 6, 15; Hch 1, 13 "celoso", igual que Pablo Flp 3, 6; Gál 1, 14) corresponde a tales actitudes. Es probable, al menos, que también hubiera bastantes adictos a esas doctrinas en las aldeas alrededor del año 30, aunque aislados y

---

La corrupción de las criaturas y la identificación entre la condición humana y el pecado es el pretexto para introducir el diluvio como un castigo implacable de Dios, tanto en Gén 6 cuanto en el LV. Sin embargo, es necesario subrayar que la imagen del diluvio en el ciclo de Henoc, hasta el libro de las Parábolas, no significa un evento pasado, inscrito en el relato de la Creación y de la renovación de una primera alianza con las criaturas, gracias al diálogo recomenzado por la persona de Noé con la persona de Dios (cfr. Gén 6-9); sino más bien el símbolo con el que tales escribas pretendían anunciar una catástrofe inminente, que precedería al juicio final y a la resurrección de los justos, en distintas épocas: 1) durante el segundo periodo sadoquita, bajo el imperio de los Tolomeos, que vio prosperar a las grandes familias de Jerusalén con injusticias (Oníadas y Tobíadas); 2) durante la lucha por el poder entre estas familias que acarreó la intromisión del emperador seléucida Antíoco IV Epífanes y la profanación del Templo; 3) más tarde (cuando se escribe la primera versión del Libro de las Parábolas), durante el gobierno del más violento de los asmoneos, Alejandro Janeo, o del cliente modélico y rapaz de los romanos, Herodes el Grande, quienes se comportaban como los "gigantes" mitológicos (o las "bestias" del libro de Daniel).

[594] Vid. la lectura ofrecida sobre el conjunto del NT por WILLARD M. SWARTLEY, *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, como un "texto de paz", a diferencia de los textos de terror patriarcales o apocalípticos. Hay que señalar, no obstante, que el método canónico utilizado por el autor no tendría por qué excluir la lectura contextual, si quiere ser convincente. Este libro que tengo entre manos pretende afrontar el vigor combativo de las lecturas sobre el Jesús de la historia que lo presentan como un enajenado apocalíptico, dispuesto a dominar el mundo sobre un camino de cadáveres, p.ej. MICHAEL BECKER, MARKUS ÖHLER (eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2006. La ambigüedad semi-consciente de E. BECKER cuando analiza Mc 13 como un texto allegable a los que motivaron la guerra judía nos obliga a situarnos en el contexto histórico de Jesús (y en el contexto actual de interpretación) para responderle con un poco del amor que manifiesta el protagonista de esa historia (a menos que prescindamos incluso de la persona de Jesús para interpretar el texto).

La raíz de la opción por la no-violencia se encuentra en el aprendizaje de Jesús y en el Espíritu que comunica su vida narrada. "To adequately understand the peace teaching of the NT it is essential to set it within the longer biblical theology perspective on war and peace throughout canonical Scripture", SWARTLEY, ibid. 51. Es lo que he intentado hacer en otro libro, *Memoria y esperanza*, cit., cap. III "La memoria violenta: Escenarios bíblicos para desaprender"; además de investigar el contexto beligerante donde tuvo lugar la literatura apocalíptica, a fin de contrastar detalladamente sus rasgos con las actitudes de Jesús.

enajenados. Pero sin duda eran noticia de primera plana cuando Marcos redactó su evangelio[595], entre los años 60 y 70 d.C.

En un sentido más amplio, como sugiere Paolo Sacchi, la *tradición henóquica* debió de configurar la formación de los letrados durante el s. I, lo que se hace patente en las cartas paulinas[596]. Propongo como hipótesis que el trastorno y la disociación manifestados en las tradiciones narrativas orales por estos *poseídos* fueran el efecto comprensible de haber sido aspirantes *marcados* por la expulsión o por su extrañamiento de las comunidades esenias (quizá de Qumrán), quienes regresaban a sus aldeas con un síndrome postraumático, a causa de las torturas a que eran probadamente sometidos en el interior de la secta. Tanto el Documento de Damasco como la regla de la Comunidad de Qumrán detallan castigos a los débiles o rebeldes. Caso que sobrevivieran, los enajenados de esas sectas padecerían efectos comparables, si no peores, a los de una maldición reiterada en quienes han pasado por un grupo integrista actual. Para ellos, el *doble vínculo* con una divinidad protectora y destructora se habría convertido en algo más grave: una psicosis.

El personaje del "hombre con un espíritu impuro", "al otro lado del mar" (Mc 5, 1-2) se diferencia claramente del personaje inserto en la sinagoga. Lo más lógico sería deducir que procede de un ambiente helenístico: se autodefine como miembro de la *Legión* (Mc 5, 9) y, a la vez, es reconocido por los habitantes de la región (la Decápolis). Vive apartado del contacto humano y obsesionado por las tumbas, es decir, por la memoria traumática de las víctimas. Cierto que el hecho de vivir entre los

---

[595] En sus últimas publicaciones (*Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2003), PAOLO SACCHI inventa el nombre de un movimiento, el *henoquismo*, cuyas fronteras vendrían a coincidir con el esenismo fuera de las fronteras de Qumrán. JOHN J. COLLINS ha sugerido también la posibilidad de que existiese un "movimiento henóquico", para el cual la Torá no fuera el único centro de interés, "How Distinctive was Enochic Judaism?" en MOSHE BAR-ASHER, EMANUEL TOV (eds.), **מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה ה-ו. מוגשים לדבורה דימנט** [*Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls V-VI. A Festschrift for Devorah Dimant*], Jerusalén, Bialik Institute & Haifa UP, 2007, 17-34 (33). Aunque la hipótesis saca a la luz aspectos curiosos del simbolismo apocalíptico, como la aparente sustitución de la Ley mosaica, tal como fue plasmada en el Sinaí, por una fuente superior (las "tablas celestiales" que son mostradas a Henoc), sin embargo, no es posible deducir que el esenismo compartiera esos rasgos. El Libro de las Parábolas pudo ser reelaborado, al igual que 2Baruc (2B) y 4E (IV Esdras o Apocalipsis de Esdras), por autores judeocristianos, para introducir conceptos poco coherentes con la "ambición apocalíptica" de dominar el mundo y el odio al enemigo, tales como el amor o la piedad hacia los impíos.

[596] PAOLO SACCHI, ibid., considera que en esa "biblioteca virtual" del judaísmo en el s. I no es probable que estuvieran los libros que caracterizaban específicamente a la secta de Qumrán (propiamente esotéricos, tales como los rollos de la Comunidad y de la Guerra), pero sí estaría buena parte de la liiteratura intertestamentaria: los libros deuterocanónicos, Jubileos, ciclo de Henoc, Testamentos de los Doce Patriarcas, Salmos de Salomón, algunos apocalipsis (Moisés), etc., además de un canon no cerrado del Primer Testamento. Los rasgos de la tradición henóquica o esenia influyeron en el judaísmo fariseo y en el cristianismo posterior, aunque no tanto como para que sus libros se asumieran en los cánones respectivos.

sepulcros (Mc 5, 3) ya le convertía en ritualmente impuro, si fuera judío; pero es un dato menor ante lo que se destaca en el relato. Coincide con el personaje judío de Cafarnáun en dos rasgos cruciales: su comportamiento violento y su proclamación ambivalente de Jesús como "Hijo de Dios Altísimo". Ya expuse en el cap. III.2.1 que el modo de nombrarlo comunica un valor propio de la cultura helenística-oriental.

A partir de los encuentros iniciales que narra el texto (implícitamente, del Bautista, cfr. Mc 1, 7-8), Jesús toma el título de Hijo del hombre como medio para ser reconocido, a diferencia del blasfemo "Hijo de Dios". Pero lo somete a una transvaloración permanente a través de sus actos, desde el principio: el Hijo del hombre *perdona pecados* (Mc 2, 10).

4. La suegra, sombra de los varones

Antes de poner en el foco a **la suegra de Pedro** (1, 30-31), la narración ha pasado a través de Jesús por la congregación de los varones, en compañía de Simón y Andrés, Santiago y Juan; ha entrado en la casa de Simón; y ha sido guiada hasta el extremo donde yace una mujer poseída por la fiebre. "En el hogar de la hija, la suegra del marido era la última"[597].

En la estructura del relato, Jesús viene todavía de más afuera, del desierto, para llegar a este adentro carcelario. Le comunica, con un simple gesto de afecto, una libertad gozosa para transgredir las reglas de la casa patriarcal, que la habían situado en un margen sin poder y sin posibilidad de acción. Su postración describe una muerte social. "La sanación de esta mujer en el Sabbath, pues, ilustra la nueva creación que Jesús inaugura como Hijo de Dios"[598].

La liberación es representada en tres movimientos: "se le acercó" – "la tomó de la mano" – "la levantó", con suficiente sutileza para significar disponibilidad, solicitud de permiso e intervención. "Agarrar de la mano" con el vb. *kratein* simboliza una transmisión de poder *ejecutivo*, que Jesús realiza en dos momentos del relato con mujeres (cfr. la muchacha de Jairo, Mc 5, 41)[599]. El hecho de que Jesús "la levantó/resucitó" (*egeirein*) –otros se levantan por sí mismos- da mayor énfasis a su debilidad mortal, como la sufrida por otras mujeres (Mc 1, 30; 5, 41): fiebre, parálisis, sin habla. Tampoco es casual la coincidencia entre la privación del habla, que caracteriza a las seguidoras de Jesús en el relato, con el silencio del héroe durante la Pasión. La única mujer que habla con Jesús en esta trama es la griega de quien él alaba, precisamente, su palabra (cfr. Mc 7, 29).

La innominada suegra no recupera el habla *en el relato*, pero sí el movimiento. Se pone a servir a Jesús sin preocuparse por las interdicciones sabáticas que la tenían paralizada, ni por la distribución del trabajo y los bienes que la desposeían hasta de su

---

[597] MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, 78.
[598] SUSAN MILLER, *Women in Mark's Gospel*, Londres, T&T Clark, 2004, 29.
[599] "Por estas razones el lector puede sospechar que estamos ante un primer intento desfamiliarizador en relación con la identidad de las mujeres, el marco privado de la casa, la familia patriarcal y la naturaleza supuestamente femenina del servicio. El lector no puede olvidar el comienzo de estas transformaciones en lo que sigue hasta el final del evangelio" NAVARRO, ibid., 80.

iniciativa personal. No es más que el comienzo, todavía privado y renuente[600], de una trans-formación que irá ganando impulso en otros encuentros con mujeres, hasta hacerse comunitaria y pública.

La noticia del hecho reúne –después del final legal de la prescripción sabática- a centenares de personas a su puerta (Mc 1, 32), de tal modo que Jesús tiene que hacerse cargo de la realidad emergente. Comienza a ejercer el servicio además de la enseñanza. No será hasta más adelante (Mc 3, 1ss.) que haga completamente explícito ante sí mismo y ante los letrados el sentido del sábado que esta mujer le ha hecho ver, aun sin hablar: "hacer el bien". Por tanto, el personaje de la suegra hace algo más que reflejar el interior del héroe. Le está moviendo a reconfigurarlo[601].

[600] Vid. JOANNA DEWEY, "Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience", *CBQ*, 53 (1991), 221-236.
[601] Vid. DEBORA KRAUSE, "La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta? Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31", en AMY JILL-LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004, 55-75.

5. Dialogar con los fuertes

Los **espíritus impuros** (movidos por demonios) constituyen un grupo social, incluso mejor definido y perfilado que fariseos, herodianos o saduceos en el evangelio (Mc 1, 34; 3, 11). De entre ellos hay dos personajes que nos cuentan su historia *perpendicular* al relato central, a través de un tenso diálogo con Jesús (Mc 1, 23; 5, 2). Otros dos más permanecen bajo el control de una autoridad familiar; son adolescentes que dejan de sufrir como resultado de un cambio muy significativo en las actitudes de su madre (Mc 7, 23-30) y su padre (9, 14-29) respectivos. Ya me he referido a los dos primeros: uno en el lado judío y otro en la orilla opuesta, la Decápolis (cfr. supra "Dos espíritus violentos"). Acerca de la madre sirio-fenicia, de cultura griega, valerosa frente a la agresividad masculina (Mc 7, 26-29), y sobre un padre judío, aterrorizado y débil ante los maestros legistas (9, 14.22), trataré en su momento. Pero no debe de ser casual esa alternancia en el relato entre judíos y vecinos helenizados. Lo que la narración destaca, por medio de esa construcción literaria, es la identidad de base entre los males que aquejan a unos y a otros: la voluntad de aniquilar(se), en el eje de una religiosidad consagrada a la violencia y el dominio.

En los sumarios (Mc 1, 34; 3, 11), el narrador nos muestra un perfil más general: los posesos vociferan, se postran a los pies de Jesús y lo proclaman "*el* Hijo de Dios" 3, 11. Esa coincidencia es ideológica: la ambición apocalíptica de quienes *esperaban y temían* la catástrofe final o el juicio inminente por medio de un agente divino. El apocalipticismo no es privativo de la cultura judía, sino que se manifiesta en distintos contextos, durante una crisis profunda (ideologías tradicionalistas y milenaristas), como respuesta a una violencia represiva y, sobre todo, a las intervenciones y ocupaciones de los imperios. En el Próximo Oriente del siglo I (como en el siglo XXI), el imperialismo y la ocupación no propiciaron la paz entre los pueblos vecinos, sino una violencia por ambas partes, vociferante y creciente, que se desató en la guerra del 66-74 d.C.

La exégesis, en tanto que pretendía leer *todo* el evangelio de Marcos desde un esquema dialéctico, hizo lo posible por convencernos de que esos espíritus impuros formaban serie con el personaje de Satán (el tentador de Mc 1, 13), interpuesto por el narrador; con el Belcebú proyectado por los oponentes contra Jesús (Mc 3, 22); con "el Fuerte" que mantiene presos a sus contemporáneos, desde el punto de vista del propio

Jesús (Mc 3, 23-30); y con el Satán que roba la semilla de la palabra (Mc 4, 15) o domina a Pedro cuando se enfrenta con Jesús, a causa de su opción expresa por la no-violencia (Mc 8, 32), hasta soportar la Pasión frente a los jefes (es decir, contra *el Fuerte*). Según eso, el eje central del relato sería el Apocalipsis de una lucha entre Dios y Satán por dominar el mundo del relato[602].

Ciertamente, entre esos personajes hay un rasgo semántico en común: su manifestación violenta. Pero ya he explicado en los cap. II.7 y III.2, e insistiré sobre ello, que la mera dialéctica entre opuestos no es la única lectura posible, ni probablemente la mejor. La persecución contra Jesús tiene unas causas históricas que se revelan en una segunda lectura del texto, dado que eran conocidas por la memoria oral, los redactores y la audiencia.

Quienes ponen a prueba a Jesús, según el relato (como se hace patente en la isotopía "poner a prueba" πειράζειν / πειρασμός), son quienes le amenazan y preparan su muerte: a manera de símbolo, Satán (Mc 1, 13); el Fuerte (Mc 3, 27); los letrados (¿fariseos?) y los herodianos que buscan motivos para denunciarle (Mc 8, 11; 10, 2; 12, 15); los poderosos que ya han puesto hora a su secuestro, tortura y muerte (Mc 14, 38).

[602] La descripción de un combate escatológico contra Satán y los demonios ha sido común en muchos comentarios sobre el evangelio de Marcos, a partir del presupuesto común de que estaba fuertemente influído por la literatura y el imaginario apocalípticos, lo cual fue atestado por ALBERT SCHWEITZER, acentuado por la teología dialéctica (BULTMANN, BARTH) y defendido por una parte de la *New Quest* (ROBINSON). El primer comentarista *posbultmaniano* de Marcos, MARXSEN, considera que la vuelta a Galilea, solicitada por Marcos, era una señal de la *parusía* esperada por la comunidad allí residente. Las primeras lecturas sobre los rollos de Qumrán han nutrido esa perspectiva hasta cargarla de los tintes más extremados ("guerra escatológica", "combate ritual"), sin percibir la nueva interpretación que el texto hace de tales símbolos. Esa corriente de lectura tiene hoy varias versiones en las distintas "escuelas" de interpretación: la versión feminista de SUSAN MILLER, *Women in Mark's Gospel*, Nueva York/Londres, T&T Clark, 2004; varias versiones narratológicas, como la de GUY BONNEAU, *San Marcos: Nuevas lecturas*, Estella, Verbo Divino, 2003; la interpretación histórico-crítica, de GNILKA a JOEL MARCUS; y la lectura "mitológica" de JOHN K. RICHES, quien pretende mediar entre ROBINSON y BEST, a manera de representantes de dos lecturas opuestas de Marcos, "Conflicting Mythologies: Mythical Narrative in the Gospel of Mark", *JSNT*, 84 (2001), 29-50. La primera de ellas se basa en una cosmología demoníaca que ha de ser vencida por el Hijo del hombre en sus intervenciones; la segunda considera que el mal tiene su origen en el corazón humano, pero el camino de Jesús nos permite superarlo. RICHES entiende que ambas interpretaciones son permitidas por el propio texto. Las retrotrae hasta las dos corrientes de la literatura apocalíptica señaladas por MARTIN DE BOER: una, la "apocalíptica cosmológica", que se funda en la protología del mal contagiado por los ángeles a todo el cosmos (LV 1Henoc) y transmitido por espíritus, de que ya hemos hablado; otra, la "apocalíptica forense" (2 Baruc, IV Esdras), que considera el origen del mal en Adán, como fruto de una voluntad mala, de modo que el final de la Historia no sería la destrucción del mundo ni de los impíos, sino el juicio. RICHES alega, con ayuda de LEVI-STRAUSS y CLIFFORD GEERTZ, que ambas visiones del mundo pueden estar entretejidas en una misma obra, como lo están en una misma cultura. Pero habrá que ver cuáles elementos siguen vigentes, y cuáles son superados por *el dinamismo de la vida narrada, a diferencia de una cosmología estática*.

Hay una lucha que pasa a través de los personajes, pero no coincide con el escenario de la literatura apocalíptica, sino que lo trasciende.

Los espíritus impuros y los aprendices, en distintos momentos del relato (aquéllos, al principio del relato; éstos, a partir de su sección central: Mc 8, 32ss.; 10, 37ss.; hasta 13, 4ss.), parecen dejarse dominar por la ansiedad del juicio y del reino anunciados por la apocalíptica. Quieren, a su vez, dominar a Jesús para que realice ese programa contra las autoridades religiosas y políticas. Pero Jesús rechaza tales proyecciones y dilata explícitamente el final, bajo la imagen de una *parusía*: el retorno del Hijo del hombre (Mc 13, 24ss.). De hecho, repite esa misma imagen ante los jefes religioso-políticos, cuando resulta inevitable su condena (Mc 14, 62). Sin duda que la expectativa de la destrucción del Templo y la condena de los *sacerdotes impíos*, alentada por diversos grupos antisaduceos (esenios, Qumrán), era lo que más temían de Jesús quienes le interrogan y le escuchan proclamarse Hijo del hombre/Hijo de Dios. Pero lo que se cumple en el desenlace es su asesinato y su resurrección.

A diferencia de las autoridades religiosas, es decir, sus enemigos monolíticos y unilaterales, tanto los *posesos* como los aprendices, en distinto grado, tienen un perfil ambiguo. Forman parte de una comunidad donde Jesús desea compartir su interpretación de los hechos, con el propósito de discernir lo que es oportuno decir o hacer, lo cual sorprende a sus contemporáneos y a la audiencia implícita del texto; todavía hoy seguimos llamando "secreto" a la actitud firme de Jesús contra *una ambición proyectada*. En otros términos, Jesús no se somete a la opinión de los más fuertes, sino que los corrige visiblemente y señala con una claridad cada vez mayor el por qué de su error: el ejercicio de la dominación y la denigración contra los más vulnerables (Mc 3, 27; 4, 15; 5, 8-15; 7, 29; 8, 15.31.33; 9, 25.31.35.42; 10, 32-34.42-45; 11, 17; 12, 1-9.17.36-37.44; 13, 6-23; 14, 8-9.27.41-42; 15, 34).

La proclamación de los "espíritus impuros" sobre la filiación divina de Jesús (Mc 1, 24.34; 3, 11; 5, 7) es rechazada a causa de la violencia que los domina, al igual que las atribuciones de los aprendices acerca de la mesianidad de su Maestro (Mc 8, 29-30). Aun cuando no sea desmentida por Jesús en el relato, se esfuerza por reinterpretarla en virtud de sus palabras y acciones. Si atiendo a las denominaciones familiares que Jesús da a los amigos más perentorios, en arameo, advierto el eco de un temperamento más violento o más fuerte que los demás aprendices: *Boanerges*, "hijos del trueno" 3, 17 o en la traducción griega de *Kefas*, "piedra" 3, 16.

Jesús solicita el secreto mientras su identidad está en proceso, es decir, mientras está discerniendo hasta las últimas consecuencias el sentido de su misión, al mismo tiempo que enseña a sus seguidores: la muchedumbre y los aprendices; así como a esa serie de personajes todavía más ambiguos, que están poseídos o afectados por una ambición violenta: los espíritus impuros (Mc 1, 24.34.39; 3, 12).

Siguiendo la pista sugerida por Sonnet (vid. supra), el reconocimiento de la filiación divina en el Bautismo (Mc 1, 9-11) no da lugar a un desenlace, sino que significa el comienzo de la trama en que consiste el aprendizaje del propio héroe. A través de los acontecimientos y, especialmente, de su relación con los demás personajes, Jesús llena de sentido su diálogo inicial con el Padre. Ambas preguntas van unidas: qué significa ser Hijo de Dios; cómo se realiza y verifica el (con)reinado de Dios-a, a través de la corresponsabilidad de Jesús y de su comunidad con los planes divinos (Mc 3, 33-35).

La estrategia del secreto no es solo un artificio narrativo para crear suspense, sino también una condición de verosimilitud humana y un rasgo crucial que subraya la coherencia del personaje. Jesús, el Hijo del humano (llamado Mesías por sus seguidores, Hijo de Dios por los espíritus impuros, "mi Hijo amado" por Dios mismo), no quiere asumir los programas asociados a esos títulos por sendas ideologías, mientras no haya completado su aprendizaje, a través de la experiencia vivida, sobre cuál sea la voluntad del Padre. Antes que por miedo, inhibición o modestia, la solicitud del secreto se explica en el propio relato como un ejercicio de *prudencia*, tanto en el plano personal como en el político.

De hecho, el modo en que Marcos ha representado la autoridad de Jesús (*exousía*, cfr. Mc 1, 27) en relación con unos personajes o con otros varía notablemente, como veremos al término de esta sección (cfr. II.6.2). Ante los representantes del poder político y religioso, manifiesta su independencia, desde la certeza íntima de estar en relación directa con Dios-a Padre/Madre. De cara a los espíritus impuros y con los aprendices, ejerce su autoridad de modo responsable, reactivo y enfático. Está deshaciendo un encantamiento provocado por las imágenes sagradas del dominio sacro que las ideologías de la época oponían al poder establecido, en términos muy similares. Como expongo en la sección IV, la descripción de los rasgos del Hijo de Dios en los textos de Qumrán y las alabanzas al emperador romano divinizado se asemejan e identifican de modo inquietante.

En sentido casi contrario, con los enfermos que encuentra marginados, ofendidos y humillados, Jesús aprende a confiar y a amar, aunque haya de superar dificultades interiores, como se comprobará en cada caso. El predicador santo, formado en el horno de Juan Bautista, comienza por abrirse él mismo al mensaje de que Dios-a se hace visible y sensible en la vida cotidiana (Mc 1, 14-15).

6. Lucha interior

El **enfermo de la piel** provoca la intervención de Jesús contra las reglas de Lev 13-14, a pesar de una incomodidad reflejada en el relato (Mc 1, 43-44)[603]. Jesús escucha al enfermo y le hace caso, pero reformula las intenciones de aquél, puesto que se trataba a sí mismo como si fuera impuro, en virtud del ritual establecido [604]. De hecho, Jesús cumple el papel que no estaba previsto en la lógica de Lev 13-14: *el sanador* interviene como mediador real para que se produzca *la salud* (*healing*), entre el acto del etiquetado y apartamiento (la denuncia y el proceso de investigación sobre los estigmas que han sido denunciados, el cual acaba en la sentencia de ostracismo contra el estigmatizado); y un ritual prescrito de purificación que parecía reservado a puros de marca mayor.

Por eso le envía "al instante" con los sacerdotes a ofrecer sacrificios conforme al Levítico, "para testimonio ante ellos εἰς μαρτύριον αὐτοῖς" Mc 1, 44. Tampoco debe de ser casual la intertextualidad con Mc 13, 9: "[…] seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa, para que déis testimonio ante

---

[603] La historicidad de las curaciones de enfermos de la piel (según el concepto del hebreo del AT) es defendida por ROBERT L. WEBB "Jesus Heals a Leper: Mark 1.40-45 and Egerton Gospel 35-47", *JHJ*, 4, 2 (2006), 177-202. Según él, un fragmento coincidente del manuscrito Egerton demuestra que la memoria oral había difundido el hecho antes y después que se redactara el evangelio de Marcos. Distingue entre la curación física, mediada por Jesús (*bio-medical condition*) y la necesidad de conseguir una declaración confirmatoria de los sacerdotes (*socio-cultural condition*).

[604] Cfr. el modelo antropológico de MARY DOUGLAS desarrollado en *Pureza y peligro* y *Símbolos naturales*, que ya he comentado supra. Con su ayuda podemos entender la tensión provocada por cualquier sistema religioso en forma de *peligro* de contaminación (*cuadrícula* "alta": hipernomia) y de *amenaza* de sanciones (*grupo* "alto": control social). Sin embargo, no establece diferencias entre quienes se han incorporado a ese sistema en calidad de "programadores" (los letrados) y ejecutivos (las altas familias sacedotales), por lo que se dotan de unos hábitos y unos recursos adecuados para cumplir la norma (una interpretación particular de la Ley; piscinas rituales para purificarse); respecto de quienes son forzados en mayor medida a someterse por mediaciones tan visibles como el derecho de guerra, el derecho penal o la ley económica, bajo *amenaza* de violencia y muerte, o abandono en condiciones históricas y existenciales donde es muy difícil la subsistencia. Concretamente, en este relato, el enfermo de la piel parece asumir las prescripciones de Lev 13-14 cuando pide a Jesús: "Si quieres, puedes *limpiarme*". Jesús respeta su lenguaje, pero se "encoleriza": ¿con el enfermo, con el Levítico, con el sistema religioso?

Recordemos que la traducción al griego "leproso" del heb. hamməṣōrāʿ es una transculturación: los leprosos eran expulsados de la comunidad en el mundo helenístico. Pero el Levítico se refiere a una impureza ritual y a un estigma social, en centenares y aun miles de personas, a causa de una mera mancha o eccema en la piel. La Misná y los textos de Qumrán sistematizan todavía más las implicaciones de Lev 13-14: representan un orden de cuadrícula y de grupo "altos" contra el pueblo de la tierra (la Misná) y contra los impíos (Qumrán). Vid. FLORENTINO GARCÍA, "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA Y JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 165-186; PAOLO SACCHI, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, cit. Durante la primera etapa de su vida pública, Jesús todavía intenta reformar el sistema desde dentro y soporta la trama de la pureza de acuerdo con el Levítico: envía al enfermo para que se presente ante el sacerdote y efectúe el sacrificio estipulado por su purificación. Poco más adelante, la pondrá públicamente en cuestión.

ellos”. Jesús denuncia por medio de ese rehén del sistema de pureza/impureza, ante sus dueños y ante sus propios ojos, que Dios-a abre el infierno fabricado por la maldición: el “reino inferior”.

No obstante, aquel a quien Jesús ha tocado le ha hecho públicamente impuro y sujeto de atención por las autoridades sancionadoras, tanto como de admiración por una muchedumbre desterrada *fuera de la sinagoga y de las ciudades* (cfr. Mc 1, 45). ¿Qué significa ese destierro en su época?

La referencia al leproso, en el griego de Marcos, traduce a una categoría parangonable el desprecio del Levítico y Números hacia cualquiera que tuviera imperfecciones visibles en su cuerpo, y específicamente hacia los que presentaban eccemas; en su mayoría, pobres que padecen malnutrición. Hasta entonces, un enfermo de la piel se convertía en un “muerto en vida”, si es que se enajenaba obedeciendo sumisamente a los sacerdotes y a los letrados. No podía acercarse al espacio sagrado de la ciudad amurallada o del Templo. Tampoco debía tener contacto con sus vecinos. Es posible imaginar lo que eso supondría para un aldeano galileo, sometido a tributos que le situaban por debajo del nivel de subsistencia. Asumir la maldición solo le concedía el privilegio de investirse con una especie de sacralidad en negativo, como un “desviado oficial”: un *ptokhós* (cfr. Lc 6, 20), una persona sin hogar o un mendigo. Llevaría una existencia paralela a las urbes, sin contacto directo con las élites que le amenazaban, fuera del calendario de fiestas y libre de la compulsión recaudatoria. La *halakhá* más piadosa previene que los *metsoraim* puedan resguardarse en los portales de Jerusalén, porque esos lugares no fueron santificados en el Talmud, o que entren por una puerta no santificada, de modo que consigan ofrendar el *korbán.*

Por el contrario, para los artesanos y los obreros especializados, más o menos autónomos, como Jesús, quien había trabajado de carpintero o cantero en la reconstrucción de Séforis y/o en la urbanización de Tiberias, el peligro de contaminación y la amenaza de sanción debían de ser mucho menos acuciantes. En aquella época, le bastaría pagar el diezmo para demostrar su religiosidad (cfr. Mt 17, 24-27).

Tan intenso fue el impacto que tuvo en Jesús y en su entorno la existencia desterrada de los *ptokhoí*, que fue confundido con ellos (Mc 1, 45) y trató de tales a sus seguidores, a lo largo de su camino por Galilea (Q 6, 20; 7, 22; 14, 13; 14, 21; Lázaro, refugiado en el portal no-santo de la casa del Rico-Epulón Lc 16, 20). El conjunto de los

pobres desclasados e itinerantes no solo incluye a esos enfermos de la piel, sino a todos los que padecían una discapacidad (Mc 1, 33-34; 2, 4-5, etc.; cfr. Q 14, 21), así como a centenares de jornaleros sin tierra que todavía tenían fuerza de trabajo para ofrecer, pero no encontraban a quién (cfr. Mt 20, 1-16). Habría que añadir a las viudas despojadas por la ley económica que regulaba la herencia patriarcal y el endeudamiento (Mc 12, 42-43).

En el evangelio de Marcos, la opción por los pobres es más activa que pasiva. No consiste en una forma de autoestigmatización, ni en un rechazo de la vida urbana, sino en la respuesta cada vez más consciente a una muchedumbre considerada irreligiosa, donde el contacto con los pecadores era, no solo posible, sino cotidiano (cfr. Mc 2, 13-17). La dedicación de Jesús al fortalecimiento de quienes erraban por Galilea, la Perea y Judea se hace patente durante su encuentro con el rico que busca conocimiento. Jesús pone en relación el seguimiento a su persona y la comunidad de bienes con los *ptokhoí* (Mc 10, 21). Las liturgias multitudinarias sitúan alrededor de la misma "mesa", en un lugar desértico, a quienes llevaban en la bolsa aparejo para una semana, con quienes no tenían ni para comer en el día. El milagro de compartir produce abundancia (Mc 6, 42; 8, 8; 8, 18-21). Jesús no se convierte en un fanático enemigo del placer, el cuerpo y la mujer, como los ascetas esenios o qumranitas, ni se enajena de la sociedad, como los cínicos. Cuando una mujer invierte todo lo que tiene en perfume de nardo para su cabeza, veremos cómo reacciona (cfr. Mc 14, 3-9), frente al precepto de rechazar el cuerpo, la mujer y el afecto humanos, aun cuando sea una pasión declarada.

De distintos modos, el encuentro con el enfermo de la piel (autoestigmatizado como "impuro") motiva un cambio en el programa narrativo del héroe, quien había comenzado predicando el evangelio de Dios (κηρύσσων Mc 1, 14) en las sinagogas (1, 21). Tras haber sanado a la suegra de Pedro y a decenas de personas (1, 29-34), Jesús sentía que se estaba apartando de su misión inicial. Pretendió volver de nuevo a su primer oficio, después de una noche crítica ("para predicar también allí", en otras aldeas, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω 1, 35-39). La enseñanza en la sinagoga y la expulsión de los demonios describían una misma acción comunicativa: la predicación (1, 21-27.39), que la emergencia del enfermo de la piel modifica nuevamente. Al igual que al comienzo de su misión con el Bautista, Jesús se ve empujado a lugares desérticos.

> En el nivel de la historia, el lector percibe que, otra vez [cfr. 1, 12], puede estar gestándose algo nuevo. Cuando en las escenas que siguen vea a Jesús metido en la realidad, sanando de nuevo,

> llamando de nuevo y quebrantando el sábado de nuevo [esta vez con plena autodeterminación y con una enseñanza correlativa], comprobará *hasta qué punto aprende Jesús*[605].

En el "segundo final" de la escena –de acuerdo con el análisis de Mercedes Navarro- es el impuro rehabilitado quien se dedica a predicar la acción de Jesús como *buena noticia* (Mc 1, 45a), a pesar del aviso recibido para que no lo divulgara (1, 44a). ¿Está suplantando a Jesús o, antes bien, manifestando otra dimensión del (con)reinado de Dios? Dicha evidencia también se abre un hueco, aunque con dificultad, en la vida del sanador.

Así pues, el relato de Marcos hace patente un intenso proceso de aprendizaje, que se expresa en forma de secuencia, paso a paso. La prédica de Jesús en las sinagogas se transforma en semilla de un nuevo mundo vital, con nuevos valores, fuera de tal recinto, como subraya el orden de la narración: desde el espacio donde se enciende el conflicto con los oradores o maestros oficiales y donde es dolorosamente rechazado por bloques ideológicos (fariseos y herodianos, Mc 3, 1-6), hacia las orillas del mar de Galilea, donde cura a los enfermos (Mc 3, 7 ss.) y habla a la gente por medio de parábolas (Mc 4, 1 ss.). Pero ninguna de las etapas intermedias es prescindible, como tampoco las experiencias posteriores.

[605] MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, 88 (el sydo. es mío).

7-8. El Hijo del humano ya no está paralizado

La valentía del **paralítico y sus cuatro porteadores** para saltar la frontera que les separaba de Jesús le comunica también a él mismo ese arrojo para confrontar las maldiciones de los letrados contra el amor de Dios en acto (Mc 2, 5-12), de una manera ciertamente provocativa: un agujero en el "techo".

Jesús comienza a hacer uso de la autorreferencia *Hijo del hombre* en ese contexto del relato. En la tradición literaria (Dn 7; 1Henoc; 4Esdras) y probablemente oral, era una figura que vendría para juzgar y condenar con poder a los pecadores en Israel y a los impíos extranjeros que la dominan políticamente y recaban tributos para sus intereses.

> A los personajes del mundo de la historia, el Hijo de lo Humano debía de evocar esa figura que vendría al final de los tiempos con autoridad. En la escena, Jesús se atribuye autoridad. Y puesto que perdonar pecados tiene que ver con la acción de juzgar, Jesús también se estaría atribuyendo ese poder. El Hijo de lo Humano vendrá en nombre de Dios y Jesús se coloca en dicho lugar perdonando pecados […] En lugar de juzgar y someter, Jesús perdona y libera. En lugar de afirmar su autoridad sobre la base de supuestas superioridades, la pone al servicio de la dignidad humana y en estrecha relación con las redes relacionales que posibilita la fe. Y nunca en postura vertical, sino horizontal [606].

El relato no se construye en forma de análisis psicológico, sino que obliga a una abducción acerca de la experiencia de Jesús y la coherencia de sus acciones. En una escena anterior, ha sido proclamado "Santo de Dios" por un poseído de terror contra el Juez que ha de venir. Acaba de "limpiar" la impureza –e implícitamente, sanar- a un enfermo de la piel que era excluido de la comunidad por una interpretación literal de Lev 13-14, después de lo cual el personaje sanado predica *el evangelio de Jesús*. La postración del paralítico y el ostracismo del "leproso" eran vinculados, en su época, por una *halakhá* rigorista que asociaba cualquier forma de enfermedad con el pecado[607]. En la práctica, esa lógica implícita impedía su sanación.

---

[606] NAVARRO, 96-97.

[607] Vid. sobre el *'awon* como una maldición del poder arbitrario que debe ser acatada, JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza*, cit., cap. V.3 "El 'awon, una visión determinista del mal" (V.3), que reproduzco aquí, con ligeras variantes, en la sección IV.2.2. Baste de ejemplo su evidente influjo en algunos argumentos esgrimidos por Pablo para controlar las costumbres de la iglesia de Tesalónica (1Tes 4, 1-8) o de Corinto (1Cor 10, 5-13). Es todavía más significativo el contraste con el signo de la enfermedad corporal como ocasión para anunciar la Buena Noticia entre los gálatas: "no

De acuerdo con el texto marcano, ambas curaciones fueron efecto de una intervención divina; pero el relato también destaca que Jesús había actuado contra la causa ideológica de la enfermedad en el sistema *étnico* de la salud, es decir, el universo simbólico de la cultura judía, compartida por su audiencia, para realizar la sanación. Los portadores de la memoria oral, en forma de autobiografía y testimonio personal (es decir, autotestimonio), han interpretado el sentido de lo acontecido dentro de su propio imaginario. Además, en ambos relatos se destaca que la iniciativa del enfermo de la piel (Mc 1, 40) y la fe del paralítico y sus porteadores (2, 5) hicieron posible la relación terapéutica. En la escena del paralítico, Jesús acoge esa intención y la hace suya con un consentimiento aún más abierto y declarado que en la anterior.

El agujero en el techo de la casa es un símbolo de enorme potencia: los condenados a permanecer afuera pueden traspasar las fronteras fabricadas por quienes se autodesignan amos del criterio divino y protegidos por la comunidad sacra. Jesús obra como mediador interpersonal y social, para que las mentes autoritarias se hagan capaces de reconocer a su prójimo en igualdad. Quienes niegan a Jesús el poder de perdonar (Mc 2, 6-7), también condenan al paralítico a ser presa de la doctrina antes citada; la maldición divina por boca de los legistas deja de prevalecer cuando Jesús perdona y el paralítico se siente incluido socialmente. Es entonces cuando *puede andar* (Mc 2, 12).

---

obstante la prueba que suponía para vosotros mi cuerpo, no me mostrasteis desprecio ni repulsa, sino que me recibisteis como a un mensajero de Dios, como a Cristo Jesús" Gál 4, 12-14.

9. Un sacerdote que da todo lo que tiene

El personaje de **Leví** representa lo más universal de una tradición mediterránea que comienza por la cultura del regalo hacia el exogrupo, entre familias aldeanas, para favorecer la relación entre distintos clanes; continúa por la mayordomía en las fiestas, en comunidades que se igualan a través del servicio y la donación; cuando aumentan las diferencias sociales, se centra en representar el prestigio de los *coregos* que financian la fiesta religiosa, como una especie de impuesto voluntario. Concluye por un ejercicio bien conocido y practicado como ritual del honor por los griegos en ambientes urbanos y sociedades estratificadas: el evergetismo. La manifestación ritual de respeto mutuo y de confraternidad en la aldea se había convertido en una publicidad representativa del poder y en capital simbólico de las élites urbanas. Pero no había perdido totalmente su vinculación con el origen.

Leví atraviesa de un salto todos esos estratos, para responder genuinamente al reconocimiento que ha recibido de Jesús, en una sociedad que lo había condenado a un ostracismo tácito. Da todo lo que tiene. De tal manera, el ritual de comunión en esa fiesta, concretamente, es puesto en contraste con aquellos rituales donde los letrados y los sumos sacerdotes reciben todo lo que se les da, como pequeños diosecillos (prestigio, tributos), para ejercer un poder sagrado. No distribuyen los bienes, sino que los reclaman y los retienen con maldiciones.

Cierto que, con otro interlocutor, el acto de Leví sería un mero acto de reciprocidad entre poderosos. Pero, en esa situación concreta, reúne por medio de un banquete de acción de gracias a publicanos, pecadores y aprendices en una sola muchedumbre, de tal modo que Jesús es movido a dejar sin vigencia las normas de pureza en el uso de la mesa (Mc 2, 14-17). El contexto simbólico es la *fiesta de bodas* que se produce por su presencia, en contraste con el ayuno recomendado por el Bautista y los fariseos (2, 18-22). Éste es uno de los momentos culminantes del relato, junto a las otras tres escenas de comida: las dos liturgias multitudinarias en el desierto, las cuales hacen referencia al Éxodo para manifestar la solidaridad que puede salvar al pueblo gracias a un nuevo catalizador (Mc 6, 34-44; 8, 1-9); la Cena en que se revela la dimensión divina de la vida de Jesús por su amor sublime hasta la donación de sí mismo, un sacrificio incruento que consiste en la comunión de una pluralidad

heterogénea de personas con su vida entregada (Mc 14, 22-25). El modo más eficaz de esa entrega es su vida narrada en el evangelio, a la cual se reincorpora el rito cristiano de la comunión, gracias a la iniciativa de Marcos redactor.

Según opinión de Sanders, mientras investiga los hechos de los evangelios en su contexto judío, el Jesús histórico debió de resultar insoportable a los jefes religiosos justamente por confraternizar con los pecadores redomados y comunicarles, sin otra mediación que su propio signo, la actualidad del perdón divino (Mc 2, 17)[608]. Como Sanders únicamente sugiere, habría que admitir otras consecuencias inmediatas: ese acto va uno o varios pasos más allá del bautismo de Juan (el arrepentimiento ante el Juicio inminente); de modo que el sistema de los sacrificios expiatorios por los pecados en el Templo, implícitamente cuestionado por Juan, perdía todo sentido.

A esa novedad contra el orden de castas, impuesto por el código sacerdotal[609], se refiere con suficiente evidencia el gesto simbólico de la expulsión de los mercaderes (Mc 11, 15-18), quienes hacían las veces de funcionarios religiosos para proporcionar las víctimas a los sacrificios de comunión y de expiación. El foco final de la mirada de Jesús sobre la acción de la viuda pobre, entre la multitud que puebla el espacio sagrado del Templo (Mc 12, 42-44), sirve para concluir ese movimiento que había empezado por la llamada de Leví y la mesa común con los pecadores. La iniciativa de la salvación es de Dios, en la persona del *médico* reunido con los que sufren (Mc 2, 17), el *novio* que no hace distingos ni añade escrúpulos entre los invitados (2, 19), el publicano que comparte (2, 15) o la mujer que da "todo lo que tiene" (12, 44); y en la muchedumbre que celebra la fiesta por cada acto de alegría compartida.

---

[608] Vid. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 174-211. Ese extremo es tanto más significativo en Marcos cuanto fue parcialmente reducido por Lucas al describir la actitud de Zaqueo (Lc 19, 1-10). De todas maneras, la aceptación de Jesús en ese episodio sigue mostrándose incondicional.

[609] Las semejanzas y las diferencias con el programa fariseo se hacen patentes en este punto: "The Pharisees thus arrogated to themselves—and to all Jews equally—the status of the Temple priests. The table of every Jew in his home was seen as being like the table of the Lord in the Jerusalem Temple. Everyone was a priest, everyone stands in the same relation to God, and everyone must keep the priestly laws" NEUSNER, *From Politics to Piety*, 84. En el relato de Marcos, Jesús no pretende extender el código sacerdotal, sino que anula su influencia, de modo muy patente, a través de la comunidad de mesa en tres fases: con los pecadores, con los impíos/extranjeros y, finalmente, por la comunión de la Última Cena en una Alianza renovada con su Cuerpo y con su Sangre, *antes* de la Pasión. Al final, Marcos añade una realidad inesperada: la presencia permanente de las mujeres compañeras de Jesús en el camino y en Jerusalén, hasta el escenario de su muerte y el acontecimiento de su resurrección. Minimizar este hecho deja sin sentido la construcción del relato.

En esta escena no hay poderes ni reparto de tales entre ungidos: reyes, sacerdotes o profetas (Mc 2, 23s.)[610]; sino una asamblea de personas que hacen la voluntad de Dios-a (cfr. 3, 35) de un modo paradójico: contra el decoro (2, 16-17), sin ayunos/fronteras entre sectas (2, 18s.), en un sábado humano (2, 27) y eterno (2, 28). Después de llamar a Leví y tomar "la casa de él" por suya[611], Jesús unge a toda esa muchedumbre con su presencia; así lo interpretan sus oponentes (Mc 2, 16b) y todavía mejor el mismo héroe (2, 19). Si los amigos del *novio* son los aprendices (Mc 2, 19-20), la novia de la boda deben de ser "los muchos que le seguían" (2, 15c), convocados conscientemente por la llamada a Leví.

Sanders y Meier –en realidad, la mayoría de la *Third Quest*- están de acuerdo en varios puntos: 1) considerar a Jesús un profeta escatológico cuyo programa consiste en la restauración de Israel; 2) subrayar la cercanía entre los fariseos (quienes practicaban las comidas rituales, con un ambiente festivo, pero selecto) y el movimiento de Jesús, para comprender sus polémicas; 3) interpretar la acción simbólica en el Templo a partir del anuncio de su destrucción, antes que como una purificación.

En el evangelio de Marcos hay correspondencias de esos tres postulados, aunque con matizaciones relevantes: 1) el programa de Jesús comienza por una restauración del Israel originario (profetismo del reinado de Dios contra la monarquía, Doce tribus, cfr. Mc 3, 7.14), pero se va modificando a lo largo del relato a través de un proceso de aprendizaje; 2) la alternativa al dominio sacerdotal consiste en consagrar la vida, como pretendían fariseos y esenios (cfr. Mc 2, 18), solo que Jesús quiere reunir al pueblo entero y retira los obstáculos que impiden el acceso a "lo sagrado", para poner todo su énfasis en el perdón y la solidaridad, la renuncia al poder y la expresión de la autoridad en el servicio (Mc 2, 17; 10, 42-45); 3) la acción simbólica en el Templo es inseparable de estas liturgias multitudinarias de comunión y, sobre todo, de la Última Cena. No programa su destrucción, sino que anuncia la sustitución de los ritos purificadores y

[610] La explicación de NAVARRO, "Quién es quién: mézclese y agítese", *Marcos*, 101s. resulta iluminadora: "Los datos de estas escenas apuntan a lo que conocemos del mundo externo al relato: que los líderes religiosos de Israel habían establecido indicadores, códigos observables [… para] saber con precisión dónde está o dónde debe estar cada cual [… un orden] supuestamente derivado de la creación divina. El caos [aunque sea aparente …], la dificultad para establecer límites claros se hacía difícil de sobrellevar". Sin embargo, no parece que Jesús hubiera dejado para más adelante el perfil de un orden nuevo: las respuestas de Jesús son argumentaciones suficientes y sobradas para entender su acción simbólica. Lo que ha quedado claro es que lo nuevo no encaja en esa concepción neurótica de la separación entre mujeres/varones, puros/impuros, justos/pecadores, como se muestra en los caps. 1 y 2, sino en una nueva comunidad (2, 21-22) que acaba de empezar.

[611] Como señala CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 85s. la ambigüedad de Mc 2, 15 es significativa: ἐν τῇ οἰκίᾳ **αὐτοῦ** "¿De Leví o de Jesús?"

expiatorios por un sacrificio incruento: la donación de sí mismo para significar el amor de Dios *a través de la plena compenetración* (Mc 14, 22-25).

La imagen de la comunión con los pecadores no representa el caos, sino la iniciativa del amor para que seamos capaces de relación y de reunión, en cualquier circunstancia. La historia de aquellas bodas concluye en que podamos, desde la última noche, "hacernos una sola carne" por la mediación simbólica de Dios-a hecho humano[612].

[612] Ya he tratado sobre en qué consistía la impureza para aquella comunidad en gestación: la violencia atribuida a Dios-a y la humillación del ser vulnerable.

10. Ser sanado en voz activa

La curación del **hombre de la mano seca** durante una escena de sinagoga en sábado (Mc 3, 1-6) tiene un sentido diferente a las anteriores: Jesús demuestra haber aprendido de la suegra que sirvió en sábado y del paralítico sanado por su fe. Desde este último intento por comunicar la novedad que ha hecho suya (3, 6ss.), ya no visita más sinagogas[613]: ha cambiado su programa (cfr. 1, 39)[614].

La narración pone de manifiesto, desde el punto de vista de los fariseos y herodianos aliados para matarle (Mc 3, 6), que la dialéctica había llegado a una tensión máxima. No era una intención secreta: el narrador reproduce un hecho social que otros podían conocer, pero enfoca el acontecimiento de modo que comprobemos la reacción y la responsabilidad de los oponentes. Jesús ha puesto conscientemente en peligro el dominio de ambos grupos a través de los símbolos vueltos a definir: el sábado está hecho para el humano (Mc 2, 27); la voluntad santa de Dios sobre el *tiempo* humano es que sirva para hacer el bien. En este diálogo, como en la sanación del paralítico, pide a los protagonistas que se levanten (ἔγειρε) por ellos mismos: "Levántate ahí en medio" Mc 3, 3.

También esa persona está siendo amenazada por los legistas que critican cualquier acción en día de descanso, aunque sea hacer el bien, aunque sea recibir una bendición (cfr. Jn 9). No es un espectador pasivo. Ha comprendido la opción de Jesús y toma postura sin pestañear (Mc 3, 8). Se ha hecho mano solidaria de la mano tendida frente al absurdo.

---

[613] Excepto la congregación sabática de Nazaret (6, 2), con el ánimo evidente de propiciar la acogida de sus convecinos (6, 3). Pero no modifican su visión acostumbrada (6, 4). Es un episodio regresivo que subraya la magnitud de los cambios que ya se han producido en el relato.

[614] "Con esta acción Jesús no solo ponía en cuestión el sábado rabínico, sino todas las instituciones de Israel por él simbolizadas" CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 95. Sin embargo, como señala NAVARRO, Jesús es rechazado injustamente, puesto que no ha hecho expresamente nada contra el sábado: "no transgrede porque habla en lugar de actuar". Jesús "consigue dejar al descubierto el absurdo de la literalidad, como ocurría con el episodio de las espigas, y la mentalidad asesina de los que le están espiando", quienes "detentan el control, amparados en el reconocimiento de su autoridad. La denuncia que hay tras la provocación destaca paradójicamente el vigor de esa misma Ley" *Marcos*, 115-116.

11-13. ¿Un amor despersonalizado?

María, la madre, los hermanos (Santiago, José, Judas y Simón) y las hermanas de Jesús aparecen en una posición incómoda. El relato los alinea con los enemigos que vienen de Jerusalén a maldecirle. La secuencia no es arbitraria. El descrédito contra su autoridad –el derecho a enseñar y practicar el reinado de Dios, más allá del honor simbólico- es propiciado por ambas agencias.

Pero hay una diferencia semántica de largo alcance: a los "fuertes" opone Jesús una amenaza política (Mc 3, 27) y un aviso espiritual (3, 28-29). Mientras que las dos apariciones de sus parientes (3, 21.31-32) crean una cierta expectación para resolverse de un modo inesperado, por la apelación a un *sentido común* transcultural: "¿quién es mi madre y mis hermanos?" Mc 3, 33. Al vínculo absorbente y despersonalizado por sus parientes, quienes lo consideran "fuera de sí" Mc 3, 21, Jesús opone un nuevo modelo de familia humana que se funda en el corro de la fraternidad realizada, más allá de las estructuras opresivas (3, 33-35). No importa la fuerza de la sangre, ni las convenciones del honor y la vergüenza que le están asociadas, sino la práctica del amor. Allí donde las personas son reunidas por un amor que no es reificadamente "sagrado", sino que *consagra* y reconoce lo sagrado en las personas, ahí está ocurriendo el ser-familia.

El celo de sus parientes motiva que Jesús se atreva a una transvaloración no violenta del patriarcado [615]. Los roles de madre, hermano y hermana siguen teniendo sentido, a diferencia del patriarca. De hecho, la perspectiva externa de sus vecinos en Nazaret hace suponer unas relaciones familiares muy especiales cuando llaman a Jesús "el hijo de María" (Mc 6, 3), a despecho de una genealogía patriarcal por generaciones. Pero necesitan cambiar de marco: la misma *casa* destechada en Mc 2, 1, a la que cualquiera puede entrar.

[615] Sobre "la nueva familia" MATEOS/CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, I, 344-353; en "la casa de los expulsados" PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 79-141 (96-103). NAVARRO, *Marcos*, 128-142, incluye esta unidad en la sección "Jesús construye grupos alternativos (Mc 3, 7 – 4, 1)" al pueblo de Israel (la muchedumbre a orilla del mar) y a la familia israelita.

14. A través del espejo

La sanación de **la mujer con flujo de sangre** (Mc 5, 25-34) cambia la secuencia de los hechos en el relato más amplio (Mc 5, 21-43), después que Jesús revela un misterio: "tu fe te ha salvado" 5, 34.

Cualquier mujer estaba sometida al prejuicio y obligada a la clandestinidad –aunque desde distintos horizontes culturales- por judíos y por romano-helenistas, a causa de las interdicciones sociales que impedían el contacto voluntario entre mujeres y varones, todavía más si ella era etiquetada como *impura*[616]. En la cultura judía, el espacio sagrado de la divinidad coincidía con el círculo de poder de los varones, al cual las mujeres no podían acercarse sin demostrar su sometimiento a través de un rito de purificación [617]. La apertura y la extrema proximidad de la muchedumbre permiten que esa mujer llegue a tocar a Jesús –categorizado como *santo* en grado sumo- sin salir de la clandestinidad, pero tampoco de la opresión ejercida por la norma injusta.

El relato está dividido en dos partes que representan dos "personajes focales" con una intensidad simétrica, como dos conciencias que se buscan a través del espejo. En ambos casos, la identidad del otro pasa a través del cuerpo. La primera (Mc 5, 25-29) es un ejemplo de "focalización interna" para dar cuenta de la libre iniciativa de la mujer que pretende únicamente el contacto con Jesús. A partir de ese motivo aparentemente nimio nos reconstruye la historia de su vida, con ayuda de las elipsis: una mujer sola o abandonada que lucha por recuperar su salud junto con su posición social (Mc 5, 25-26). Como explica Elisa Estévez en un estudio exhaustivo, la vergüenza social de la mujer en ese relato tiene más que ver con la incapacidad para engendrar y su

---

[616] Cfr. la coincidencia de los términos que categorizan la impureza en el texto de Mc y en los LXX: ἐν **ῥύσει αἵματος** δώδεκα ἔτη Mc 5, 25s.; ἡ ῥύσις αὐτῆς ἐν τῷ σώματι αὐτῆς Lev 15, 19 LXX ἐὰν ῥέῃ **ῥύσει αἵματος** ἡμέρας πλείους Lev 15, 25, lo mismo que 15, 26.28.

[617] "El significado socio-religioso de las leyes de la *niddah* [la casuística legal sobre la menstruación en el Levítico y en la halakhá de la Misná y de Qumrán…]" aporta "elementos muy interesantes ya que, en gran medida, se perciben en ella las mismas preocupaciones que las sociedades greco-romanas tenían con respecto a la corporalidad femenina y, en concreto, con relación a los flujos uterinos. Ahora bien, la articulación de estas creencias en un sistema que regulaba primariamente las relaciones con la divinidad tuvo fuertes repercusiones. En razón de la sangre menstrual, regular o irregular, las mujeres están más alejadas de la esfera divina que se identifica con rasgos como el orden, la continuidad, la permanencia y el control, completamente opuestos a lo que esa sangre simboliza. Su impureza, *natural* y cíclica, las aleja del Dios santo y, por tanto, les impide desempeñar funciones significativas en el culto y en la vida social. La prescripción de ritos de purificación, una vez finalizado el flujo uterino, representa también un elemento diferenciador con el resto de sociedades mediterráneas" ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, 276.

posición en la familia patriarcal que con su estado de impureza[618]. Incluso aunque esta mujer no se dejara afectar por los prejuicios y preceptos sobre la impureza ritual en la cultura judía –a diferencia de otras mujeres de familia sacerdotal, celota o farisea-, sería condicionada por los códigos del honor y la vergüenza que apartaban a las mujeres del espacio público dentro del marco de las culturas mediterráneas en general, y helenística, en particular.

La segunda parte (Mc 5, 30-34) es un reflejo de la primera, por el sentido, más que por la forma. Lo que nos importa es el modo explícito en que Jesús manifiesta su *vivo deseo de aprender de ella*. La expectación que produce en la audiencia implícita es distinta a la sentida por la audiencia narrada, como resultado de la estrategia narrativa: guardar el secreto. Jesús llega a parecer un ignorante a punto de romper el espejo: la ilusión de la libertad clandestina en una situación opresiva. De hecho, lo consigue. Su investigación no se detiene en conocer "quién me ha tocado", sino que ofrece la oportunidad a la mujer de exponer libremente su causa en medio del pueblo (Mc 5, 33).

La disposición de Jesús a escuchar con total empatía actúa como un puente con la audiencia interna del mundo narrado y con la audiencia implícita de la narración, aunque de modo muy distinto. La muchedumbre es informada de lo que los lectores u oyentes del relato ya conocen gracias a la perspectiva narrativa. El texto nos obliga a recordarlo con mayor reflexión por medio de la *analepsis*; aunque de esa manera impide que la mujer se exprese directamente ante los oyentes de Marcos (como lo hace ante la muchedumbre que sigue a Jesús). Es al final cuando los lectores nos preguntamos sobre

---

[618] "Las irregularidades en el buen funcionamiento de la matriz causan gran preocupación porque la consecuencia inmediata y temida es la esterilidad que abre una fisura en la estructura y la organización social" ELISA ESTÉVEZ, ibid., 235; aunque el mundo judío "se sintió más amenazado por la presencia de sangre contaminante" que por la "retención de la menstrua", al contrario que el mundo helenísitico (ibid. 201). Desde luego que las formas de dominación por medio de categorías de género no son privativas del Levítico, sino que actuaban en las culturas contemporáneas de Jesús y en las nuestras; así como las *estrategias de afrontamiento* (*coping*) que las mujeres usan para recuperar su dignidad en cada uno de esos contextos traumáticos.
Cfr. la explicación de PAULA FREDRICKSEN, "Did Jesus Oppose the Purity Laws?", *Bible Review* 11 (1995), 19-25.42-47, quien nos ayuda a superar los prejuicios contra los códigos de pureza como clasificaciones sociales que subyacen al conocimiento y la sensibilidad: lo puro (*tahor*) y lo común (*tamé*). Pero elabora una interpretación personal del Levítico que podría considerarse una *halakhá* liberal; p.ej., el supuesto de que las reglas de pureza no hacen distinción de género (ibid. 23). PIERRE BOURDIEU ha explicado cómo la "dominación masculina" y cualesquiera otra hace pasar por natural lo que es cultural, es decir, convierte en *habitus* el dominar y ser dominado. Parece razonable considerar que el sistema de la pureza es un orden ritual inconfundible con el pecado: la cuestión es si podemos adecuar las clasificaciones y los rituales en cada cultura a los derechos humanos sin sentirnos enemigos de nadie, de acuerdo con el principio bíblico de que la iniquidad es la causa más profunda de impureza (vid. J.J. KLAWANS, "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", cit.). El evangelio de Marcos narra el modo en que Jesús nos enseñó a afrontar la opresión sin violencia.

las causas sociales de ese secreto que Jesús quería romper con una ansiedad semiconsciente, movido por el mismo impulso que ha salido de sí mismo hacia la mujer: la *dynamis* del amor (Mc 5, 30.32). No pretende avergonzar a la mujer, sino lo contrario: liberarla a ella, a la muchedumbre y a sí mismo del peso de la vergüenza.

La conclusión de la historia, es decir, la manifestación pública de la mujer (Mc 5, 33) que la trama nos ha anticipado (5, 25-29), es un acontecimiento *metanarrativo*, donde Jesús representa el rol del *Maestro que aprende.* Nos hace ver una de las funciones comunicativas del evangelio: abrir el mundo de los prejuicios religiosos para dar lugar a un *nuevo mundo de la vida* en nuestras relaciones sociales.

La respuesta de Jesús al discurso de ella es un ejemplo cautivador de *reformulación* [619]. No añade ni quita nada a lo expuesto por la protagonista, sino que sintetiza lo dicho en unos términos que revelan la dimensión trascendente de sus motivos aparentemente *impuros*. "Hija, tu fe te ha salvado" 5, 34. El sentido del gr. *pistis* ("fe, confianza"; heb. *'emunáh*, raíz 'MN, como el *amén jesuano*) que Jesús alcanza en este pasaje ha integrado en la persona sensible y consentida de esa mujer todo lo represo por un código de normas injustas, sea el código de la pureza contra el contacto, sea el código de la vergüenza contra la iniciativa de las mujeres en la vida pública. El deseo inconsciente de contacto afectivo y la voluntad consciente de ser sanada –como explica Pilch: no solo curada, sino rehabilitada socialmente- [620] son reconocidos por Jesús como parte del dinamismo de la fe: la relación humana con el ser divino.

Por último, la ruptura de la ilusión ficticia no concluye en frustración, sino en plena libertad. "Ve/guíate a la paz ὕπαγε εἰς εἰρήνην y queda/sé sana de tu *castigo* καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου" 5, 34. La mujer, tanto por su primera iniciativa como por la segunda –salir a la luz y contar su historia- ha recuperado la autonomía en ese

[619] Vid. varias notas a lo largo de este libro sobre la terapia de CARL ROGERS.

[620] Vid. JOHN J. PILCH, "Medical Anthropology: Sickness and Disease", *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000, 19-36. En síntesis, una enfermedad-disfunción física (*disease*) puede ser curada (*curing*), pero la enfermedad-mal (*sickness*) debe ser sanada (*healing*), en todas sus dimensiones simbólicas, para permitir que la persona se reintegre en el orden social que representa la salud. Además, en la cultura mediterránea –y en general las culturas tradicionales- la enfermedad era entendida como el efecto de una agencia suprahumana, ya fuera por la posesión parcial o total de un demonio, ya fuera como castigo por los pecados, tanto en el Primer Testamento como en la tragedia griega. La norma social representaba el orden teológico, aun cuando fuera injusta. ELISA ESTÉVEZ (*El poder de una mujer creyente*, cit.) ha aplicado tal modelo al estudio exhaustivo del pasaje de la mujer que padecía hemorragias, pero lo ha completado con ayuda de la antropología simbólica sobre los ritos de pureza y contaminación, la "sociología de la desviación", la antropología social mediterránea, así como los métodos feministas de crítica *deconstructiva* sobre el patriarcado que se autolegitima en el androcentrismo patente de los textos sagrados.

espacio público abierto por Jesús, como una oportunidad (*kairós* Mc 1, 14) para el (con)reinado de Dios-a. Jesús ya no es el mismo que se enfadó con el enfermo de la piel (Mc 1, 41), ni esta mujer es aquel personaje sometido a la Ley (Mc 5, 27-28, cfr. 1, 40). El código levítico de pureza con sus prescripciones ha sido desbordado por el relato. El "castigo" (en castellano clásico, literalmente "látigo" gr. μάστιξ)[621] del que Dios-a ha sanado a la mujer, gracias a su fe *valiente*, incluye la dimensión social de la clandestinidad por su enfermedad y el silencio a que estaba condenada por su género.

El narrador *nos ha contado la historia de ella*; cosa que no hizo, al principio, con la suegra de Pedro. La progresión narrativa es palpable incluso en los hábitos de la *diégesis*. Sin embargo, todavía no ha hablado *ella* misma en el relato.

[621] Dado que diversas tradiciones judías –y las culturas mediterráneas- asocian plagas y enfermedades con castigos divinos o posesiones demoníacas "no sería extraño que este término [μάστιξ, en boca del narrador 5, 29 y de Jesús 5, 34: ¿y de la mujer?] apareciese en conexión con una enfermedad portadora y transmisora de contaminación, cuya impureza se identifica con el pecado y que lleva en sí misma el castigo por alguna infracción cometida […] La enfermedad de esta mujer se vincula directamente con la acción de Dios, y, aunque haya podido estar causada por un espíritu, en ningún momento se habla de posesión […] En las enfermedades de raíz sobrenatural que causan males concretos, la praxis curativa del Jesús marcano está en relación directa con las causas del mal; en las de posesión, Jesús actúa como exorcista, enfrentándose con el *demon* aún presente en la persona, al que termina expulsando" E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, 363-368.

15-17. Iniciación en la vida

La hija de doce años del arquisinagogo Jairo (y de su madre anónima Mc 5, 40**)**, que estaba enferma (5, 21-24), muere mientras tanto, por lo cual la sanación demandada se convierte en resurrección, a través de la prueba de la fe: 5, 35-43.

El paralelismo entre una mujer madura que ha padecido doce años (Mc 5, 25), probablemente desde su iniciación en la sexualidad, un trastorno debilitador; y una niña de doce años (5, 42), que está en la edad de iniciarse, es destacado por la construcción del redactor. Los exegetas contemporáneos ponen de manifiesto una reacción contra el mismo poder opresor, que se había disfrazado de predeterminación o predestinación divina[622]. Lo que Jesús ha aprendido con la mujer enferma, quien le movió a detenerse en el camino, es puesto de nuevo en práctica más allá de lo esperable. Jesús lo hace parte esencial de su predicación a otros interlocutores: "Todo es posible para quien cree" Mc 9, 23a.

Los cadáveres eran la mayor fuente de impureza en las tradiciones judías (cfr. Nm 9, 6-12; 19, 11-22), hasta el punto que un sacerdote no podía acercarse a ellos –ni a su casa, ni a sus allegados, ni a sus cosas- a riesgo de quedar inhabilitado durante siete días. En el marco de la cultura saducea, donde no cabía la esperanza de resurrección, la muerte debía de causar horror como antítesis de la creación y la vida divina (cfr. Sal 88, 6). No es casual que el escenario de esta supina transgresión sea la casa de un jefe de

---

[622] Vid. PIKAZA, "La hija del arquisinagogo: impureza y muerte", *Pan, casa, palabra*, 128-133; CASTRO, "La hija de Jairo (la amada), figura de la comunidad cristiano-judía", *El sorprendente Jesús de Marcos*, 152-158. En su comentario, NAVARRO, "Liberando el miedo del poder del cuerpo y del género", *Marcos*, 183-207, trata ambos relatos conjuntamente. Es notable el esfuerzo por hacerse cargo de los símbolos reconstruidos por el relato, para que tengamos la oportunidad, por nuestra parte, de volver a interpretarlos con categorías de nuestra cultura.
También MARKUS, "Jesus heals a woman, and raises a girl to life", *Mark 1-8*, 354-373, se hace cargo de la perícopa trabada por Marcos, pero su comentario sigue una línea convencional: la manifestación de la gloria de Jesús a través de dos milagros en serie. No sugiere ningún otro marco de sentido común para interpretar ambas historias. Cierto que es una cuestión crucial para comprender el evangelio; sin embargo, reduce la forma del relato a los modales con que actuaban los chamanes en la cultura de su tiempo: "Mark's readers would inmediately grasp the implication that the power by which Jesus raised the dead girl was the same eschatological power through which God later raised him from the dead. This sort of linkage is made explicit in a later Aramaic magical bowl that juxtaposes the magician's invocation of Jesus's power to heal his client with a reference to God's resurrection of Jesus" ibid., 373; y continúa identificando la opinión y la mentalidad del narrador con la opinión que expresa un atemorizado y supersticioso Herodes, poco más adelante: "the powers are at work in him" Mc 6, 14. La mentalidad de Jesús en el relato puede compararse con un personaje del *romance*, sea el *Asno de oro* o sea *Indiana Jones en el templo maldito*, cuando hacen invocaciones a poderes mágicos. Pero Jesús es un héroe en proceso de cambio y un mediador de aprendizaje. Los relatos de aventuras *salvan la situación*, sin que su carácter cambie ni un ápice, de escena en escena.

sinagoga (Mc 5, 35). La posibilidad extraordinaria de la resurrección no estaba contemplada en los códigos de pureza –a diferencia de la curación de un enfermo de la piel o una mujer con flujos de sangre-, como tampoco, hay que decirlo, en un manual de medicina moderna. Los ritos de purificación posteriores (en la Torá y la halakhá) se refieren, obviamente, a quien ha entrado en contacto con cadáveres, *no a esa niña muerta*.

En consecuencia, la niña resucitada, hija de Jairo, se convierte en símbolo de una comunidad nueva que ya no cabe en el marco del ritual establecido. En la tradición profética había precedentes llamativos dentro de un mismo ciclo: la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta y el hijo de la sunamita –una extranjera- por la intervención de Elías (1Re 17, 17-24) y de Eliseo (2Re 4, 18-38). Pero esta niña representa a un pueblo renovado por la fe que participa del amor divino hasta llenarse y desbordar las esclusas de la casa patriarcal: las convenciones del honor (el coro de clientes a la puerta de la casa, Mc 5, 35.38.40); la reclusión simbólica de la hija adolescente en el espacio doméstico. Jesús ha acogido la necesidad humana y se ha dejado llevar por el amor hasta verse enfrentado a una situación inédita, que solo podía cambiar por un signo de la nueva creación.

Se acerca a la niña sin sombra de terror, con una dulzura sobrecogedora: "*Lo* niño (τὸ παιδίον) no ha muerto: está dormido" Mc 5, 39c. En aquel momento, toma también a la madre para hacer el paso. Cuando la tiene ante sí, le da un nombre nuevo: "Una vez toma con fuerza la mano de *lo niño*, le dice a ella: *Talitha, kum*, que traduciendo es: *Muchacha*, a ti te digo, levántate" 5, 41. El *rito de paso* obrado por Jesús es inverso: convierte la separación en comunión; el espacio cerrado de la casa (cárcel doméstica de la madre y de la hija) en espacio abierto; una comunidad acaba de surgir entre los presentes, pero es eterna; la muerte es convertida en vida.

> Cuando Mc 7, 20 hace una lista de lo que convierte en impuro al ser humano no cita en ella ni la lepra [sic] ni la menstruación ni la muerte, es decir, aquellas situaciones físicas que contaminan cultualmente mediante el tacto. Todas estas impurezas legales han sido transgredidas por Jesús con los leprosos, la mujer hemorrágica y […] la niña muerta. Como si el hecho de haber pasado por el cuerpo o el contacto con Jesús las hubiera liberado de su significado de impureza [623].

[623] NAVARRO, *Marcos*, 196.

18. Ciegos de honra

La gente de Nazaret (Mc 6, 1-6) es un personaje colectivo que actúa con ambivalencia: escucha con admiración la sabiduría del mensaje, pero se escandaliza por falta de confianza en el mensajero[624]. De tal manera, se hace patente que el con-reinado de Dios es una realidad intersubjetiva ("No pudo hacer allí ninguna *dynamis*" 6, 5).

A los de "su patria" no cabe confundirlos ni con los aprendices que *siguen* a Jesús en su visita, ni con la muchedumbre que le busca antes y después con una actitud proactiva. Pero tampoco se sitúan en el bloque plano de sus enemigos. Tienen una personalidad peculiar: un *habitus* que se resiste a cambiar, una relación estructurada por la costumbre (el oficio, el parentesco) y la antigua solidaridad de clanes en la aldea[625], probablemente positiva, que no acepta lo nuevo *mejor*. "La confrontación juega con lo honorable, sembrando dudas sobre la honorabilidad de sus raíces y mostrando irónicamente la continuidad y la ruptura entre los valores del Reino de Dios y los valores propios de su tierra" [626].

Jesús aprovecha para aprender en voz alta y enseñar a los aprendices: "Un profeta no es deshonrado sino en su patria, entre sus parientes, en su casa" Mc 6, 4. Por esa peculiar dinámica de la inversión que significa el reinado de Dios, el honor del profeta deviene lo contrario de la honra convencional en sociedades tradicionales, patriarcales (y mediterráneas). Aunque la honra se conquista en relación conflictiva con el *exogrupo*, de seguro tenía como escenario la propia *patria* (familia extensa, casa), por cuanto consiste en un reconocimiento social entre iguales, frente a sus inferiores o superiores en una escala jerárquica. Tan solo "curó a algunos *débiles* (ἀρρώστοις)" Mc 6, 6, es decir, precisamente a quienes se sienten inferiores o excluidos de cualquier grado.

---

[624] "Los paisanos han criticado sus pretensiones sobre la base de lo conocido y de las lógicas expectativas sociorreligiosas [¿un carpintero sabio? ¿el hijo de María, sin referente paterno ni patriarcal?]. Pero un profeta en la tradición judía es justamente aquel que no responde allas. La vocación y la misión proféticas no se heredan ni se transmiten por las vías de la familia, la raza; y casi ni por la enseñanza" ibid., 215.

[625] Vid. CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, cit.

[626] NAVARRO, "Deshonra para quienes nos consideran propios", *Marcos*, 209-217. El texto hace una fenomenología de la recepción, que va de la máxima sorpresa a la habituación: "pregunta por el origen", "por el conocimiento", "por la familia" vid. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 135.

19. Amigos fieles

Los discípulos de Juan Bautista (Mc 6, 18), quienes recogen el cadáver y lo entierran, sirven de contraste anticipado con los aprendices fugitivos de Jesús, al final del relato, en una situación prefigurada: la Pasión y su muerte. No obstante, tendrán su reflejo en la actitud posterior de José de Arimatea [627]; y todavía más de las mujeres. La intervención de los *amigos fieles* contribuye a crear una expectativa en la audiencia sobre el final honroso del héroe: Jesús, como Juan, será enterrado en un *monumento*, aunque murió asesinado, después de sufrir vejaciones.

Pues bien, esa expectativa de honra mundana es contradicha por el desenlace misterioso del camino de Jesús: la tumba vacía. La huida final de las mujeres, hacia Galilea, tiene que ver con la realidad de ambos hechos: el cuerpo en la cruz y la tumba sin cuerpo. Según la lógica de los crucificadores, no cabría otra posibilidad sino que *ellas lo habían robado.*

[627] Vid. MALBON,"The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 158; NAVARRO, "Anticipaciones", *Marcos*, 234-236, quien descubre muchos muchos puntos de contacto entre el martirio de Juan y el relato de la Pasión en Jerusalén.

20-21. Una palabra tuya

El encuentro con **la mujer griega de origen siriofenicio** hace reconocer a Jesús la eficacia ilocutiva –lo que dice- y perlocutiva –lo que hace- de "la palabra" en boca de otra persona (Mc 7, 24-31).

La estructura quiástica del relato sitúa en su centro [628] ese *logos* transmitido junto con la acción de Jesús y el efecto que tuvo en él:

a. Llegada de Jesús a Tiro, esfuerzo por pasar desapercibido (24)

b. La mujer se acerca (25)

(nota parentética acerca de la identidad étnica de la mujer [26a])

c. Petición de la mujer (26b): "que echara el demonio de (adentro de) su hija" ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς

d. Respuesta de Jesús (27): "deja primero que se sacien los hijos, pues no es bueno tomar el pan de los hijos para echarlo a los perritos" ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν

e. Réplica de la mujer (28): "*¡Kyrie!* También los perritos, debajo de la mesa, comen de las migajas de *los niños* (ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων)" Mc 7, 28.

d'. Segunda respuesta de Jesús (29a): "Por esta palabra, ve…" διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε,

c'. La petición de la mujer se realiza (29b-30): "Ha salido de (adentro de) tu hijita el demonio" ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.

b'. La mujer vuelve a casa y encuentra a su hija curada (30)

a'. Jesús sale de la región de Tiro (31)

Además, la redacción marcana ha localizado el encuentro en un momento crucial del evangelio, para representar un salto en la moralidad del héroe, justo después de una diatriba contra letrados y fariseos acerca de *la pureza de los alimentos*. Precisamente sobre ese tema se localiza la frontera simbólica más difícil de traspasar, para que el anuncio del reinado de Dios en la persona del judío Jesús sea accesible a los gentiles.

No era una cuestión nueva en el curso de la historia. La *epipompe* escenificada en el episodio del endemoniado geraseno parecía significar un obstáculo definitivo para un diálogo orientado al entendimiento con la muchedumbre extranjera, debido a una interferencia simbólica entre mundos distintos: *los cerdos* o, dicho de otro modo, a

[628] Vid. SHARON H. RINGE, "La historia de una mujer gentil a revisión", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004 (2001), 115-142 (120).

causa de los prejuicios étnicos (Mc 5, 13). La violencia entre las etnias (la Legión = los cerdos) seguía siendo un peligro latente.

Más allá de la gran pluralidad de ritos y señas de identidad en conflicto entre los grupos judíos de la época, la separación ritual de la mesa respecto de los gentiles (griegos y sirio-fenicios, *kittim*) servía como elemento de cohesión (Jub 22, 16-17; Hch 10, 14; 15, 29; cfr. 1Cor 8, 7-13; Mc 7, 1-23). La sabiduría de esta mujer permite a Jesús pasar por encima del prejuicio para *compartir la mesa* con los enemigos étnicos en el banquete abierto que simboliza el con-reinado de Dios, desde la primera comida celebrada con los pecadores, iguales que los extranjeros por su impiedad (Mc 2, 14ss.). La reacción favorable de Jesús significa un aprendizaje de la simultaneidad entre judíos y gentiles [629], para superar una inercia de siglos en la lucha por la primacía.

A la mera diferencia étnica, se suma la discordia entre ricos urbanos y pobres campesinos, ciudad y campo[630]. El único reflejo claro en el texto[631] es la respuesta

---

[629] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 274.

[630] Por lo general, la ciudad antigua es centro del poder político y económico, sin contrapartidas (MOSES FINLEY, *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1978). La recaudación de tributos en especie estaba destinada a alimentar a la población urbana con mucho más que el excedente, por lo que amenazaba la subsistencia de muchas personas. Los impuestos en moneda, desde que surgieron, agravaron todavía más la situación, de manera que los campesinos libres fueron transformándose en esclavos, pasando a través del precario estatus de jornalero, por una tendencia propia del sistema, fundada en el derecho de crédito. Israel puso límites legales a ese proceso, pero no por eso desaparecieron las tensiones: en la época de Jesús, abundaban los jornaleros, los sirvientes –puesto que no podían ser esclavos, según la Torá- y los bandoleros rebeldes al tributo.

Conviene recordar que la tensión no se limitaba a la generalidad de los campesinos "contra Jerusalén", al fin y al cabo, considerada ciudad santa por cualquier judío, donde las familias/tribus de la diáspora tenían un derecho sagrado a solicitar hospitalidad durante las grandes fiestas del calendario litúrgico, como explica JOACHIM JEREMIAS (vid. infra). La tensión entre los campesinos empobrecidos y el sistema del Templo es tan intensa o más con la capital administrativa de Galilea: Séforis, que fue saqueada inmediatamente después de la muerte de Herodes el Grande, enemigo acérrimo de los "bandidos" galileos. Herodes Antipas la reconstruyó, la engrandeció como residencia de su primera corte, antes que edificara Tiberias, y la repobló con familias sacerdotales, en tiempos de Jesús.

Pero la ciudad por antonomasia es Tiro, satirizada por los profetas a causa de su inclinación a comer del grano y del aceite de su entorno galileo, a través de los imperios que recaudaban el tributo: persas, seléucidas, Herodes, romanos. La costumbre de pagar la contribución al templo en moneda tiriana no es un hábito casual. La aristocracia que regía el Templo iba a Tiro a mercadear artículos suntuarios, para usarlos en su función representativa, donde lo público y lo privado no se distinguen. Consciente o inconscientemente, al imponer ese hábito –un absurdo: el *shekel* de Tiro era *kosher*, mágicamente puro- estaban obligando a que los campesinos galileos suministraran grano, vino, aceite o frutos a los privilegiados mercaderes de Tiro.

El profeta Ezequiel da cuenta de la relevancia que tenía la producción agrícola de los valles (en línea E-O) de Galilea y la sefelá de Judá *para el abastecimiento de la ciudad de Tiro* (Ez 27, 17; cfr. el efecto de la sequía en las ciudades costeras 1Re 17, 7-16). No obstante, ni en esta época, ni en las subsiguientes, no fueron relaciones de mercado ni de solidaridad las que aseguraron tal suministro.

Algunos textos bíblicos denuncian una estrategia de dominio por parte de la ciudad-estado, por medios militares (aunque limitados y poco eficaces), a través del control de las aldeas de la región. El primero, la condena del profeta Amós contra Tiro por haber hecho esclavos y vendido a "sus hermanos" a Edom ("pueblos esclavizados enteros-en paz", gālûṯ šəlēmāʰ Am 1, 9), en un momento que puede ir desde el s. VIII hasta la edición de los 12 profetas menores, alrededor del s. IV. El texto hace explícita mención de

primera de Jesús: “echar el pan de los hijos a los perritos”. Es una metáfora violenta que denuncia el modo en que actuaban los jefes judíos contra los hijos galileos, desde tiempos de Salomón, en beneficio de los habitantes de Tiro. Cabe suponer que la referencia primera a un *espíritu impuro* en la niña (Mc 7, 25), desde la perspectiva de la autobiografía oral y de los redactores, describe esa *violencia ambiental* y las ventajas que obtenían de ella los tirianos.

La connotación social y política aparece unida a otra: el protagonismo de la mujer como cabeza de familia. Era una posibilidad factible en el mundo helenístico y urbano, pero muy improbable en el mundo judío y mediterráneo rural. El desenlace, en

---

las relaciones fraternas que habían guardado históricamente (al menos, desde tiempos de Salomón) fenicios e israelitas: “no se acordaron de la alianza (en minúsc.) entre hermanos (wəlōʾ zāḵrû bərîṯ ʾaḥîm)” Am 1, 9; cfr. 1Re 5, 26. La lengua fenicia y el hebreo –después el arameo- eran parcialmente inteligibles; israelitas y fenicios tenían razones para tratarse como hermanos (como en el ciclo de Eliseo).
Así pues, dada la debilidad militar de Tiro, la estrategia utilizada para conseguir trigo y aceite pasaba *a través de las élites que gobernaban la zona*, a las que ofrecían bienes de lujo a cambio de sus graneros (Salomón se lo proporciona a Jirán, rey de Tiro 1Re 5, 22-23; cfr. AJ VIII #54.141). Durante el dominio de los imperios, lo consiguen a través de la administración imperial; durante la autarquía de gobernantes israelitas, lo obtienen por medio de transacciones ventajosas (cfr. Hch 12, 20). Los profetas dedicaron oráculos de condena contra Tiro (Is 23, 10-12; Am 1, 9-10; Jl 4, 4-7; igual que su denuncia contra los reyes y gobernantes de Israel por hacer pactos contra los pobres) a causa de esa permanente red política de influencias para lograr lo que no obtenían en una relación de intercambio equivalente o por la integración de un solo pueblo, en fidelidad a la Alianza con YHWH y los compromisos sociales que de ella habrían resultado.
A pesar de las objeciones razonables de RICHARD HORSLEY contra una red comercial entre la costa y las ciudades excavadas de Merón y Gush ha-Lav, donde aparecen numerosas monedas fenicias, la campaña militar de Tiro, nada más comenzar la guerra del 66, confirma que sus intereses económicos desde antiguo pasaban por controlar los valles de Galilea, orientados hacia la costa, para convertirlos en una *khōra* sometida a tributos en especies. En lugar de la ocupación, Tiro consiguió el mismo efecto a través del dominio de Herodes, su hijo Antipas y Agripa, así como a través de los romanos, quienes construyeron silos de trigo para abastecer con ellos –es muy probable- a las ciudades de la costa (cfr. Hch 12, 20s.). JOSEFO se hizo sospechoso para los galileos, durante su gobierno militar en plena revuelta, precisamente a causa de su oposición a que tales graneros fueran utilizados por la población autóctona, con el argumento de que debía conservarlos para sus propios fines, como enviado de la nueva administración aristocrática de Jerusalén.
En cualquier caso, es dudoso que los campesinos pobladores de Galilea participasen en un mercado de intercambio organizado con los de Tiro. Tan solo ocasionalmente acudirían a vender algún producto local en mercados también locales, para recibir *monedas de shekel*, como las que han aparecido en casi todas las excavaciones de época helenística y romana. Pero los evangelios denuncian el negocio de los cambistas para proporcionárselas a las puertas del Templo. El convencionalismo *kosher* se explica, desde antiguo, por el abastecimiento del Templo en el mercado de Akko y Tiro: incienso, vajilla de lujo, metales, maderas preciosas, telas, púrpura y escarlata, etc. (cfr. Ez 27, 3-24). Así pues, la subordinación y la extorsión de los galileos eran en alguna medida propiciadas por los mismos jefes de Israel: cfr. Salomón 1Re 9, 11, 14; los pactos de la casa de Omrí; la connivencia de las élites políticas y sacerdotales. Por último, el feroz etnocentrismo y la violencia guerrillera de los macabeos (1Mac 5, 21-22) o Juan de Giscala, según JOSEFO (el saqueo y la masacre de Kerasa, en el campo/*khōra* de Tiro, que provoca duras represalias *BJ* II #459.478), en sentido contrario.

[631] La niña termina acostada “en el lecho”, ἐπὶ τὴν κλίνην 7, 30. Se ha argumentado que tal lecho era propio de una casa rica, a diferencia de κράβαττος (Mc 2, 4 ss.) ¿No es, más bien, un signo de rehabilitación? La niña se ha recuperado de una inquietud que no la dejaba descansar: se ha “tirado” (βεβλημένον) sobre el lecho. Cfr. la interpretación de CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 199.

forma de lección a ambas partes, es resultado de ese choque entre prejuicios y la anulación de ambos.

Así pues, el motivo principal del relato arranca del impacto causado al grupo de Jesús y al héroe mismo por la irrupción de una mujer en su intimidad, con la pretensión de plantear una demanda sin el protocolo adecuado a los valores patriarcales. La mujer con flujos de sangre actuó clandestinamente, bajo el manto de la vergüenza (cfr. Mc 5, 25-29). La madre de la niña enferma, la mujer de Jairo, había quedado oculta en la casa, junto a la hija (Mc 5, 40), mientras su importante marido negocia con el mediador (ing. *broker*) de Dios. Pero esta mujer que procede de otra cultura (griega, sirio-fenicia, ciudadana) *tiene logos* (Mc 7, 28-29) y lo ejerce con ironía. Es la portavoz de la solicitud a Jesús y habla desde su razón y desde su cuerpo, con tal dinamismo que rompe la convención social.

Sin dejar de lado ninguno de los tópicos en la narración, en el texto se hace patente que Jesús recupera la confianza –o la recibe por primera vez- sobre la oportunidad de llegar a entendimiento (*dia-logos*) con una persona extranjera, de cultura griega, mujer autónoma. Ella ha vencido con amor a la violencia que se había desatado en el mismo Jesús.

La transmisión del fuego del amor materno por **su hija**[632] a unos interlocutores desganados termina por iluminar la escena agria y oscura del comienzo. La niña no tenía un *espíritu impuro* (como se dice al principio Mc 7, 25b), el cual se manifiesta con violencia o malignidad desde el corazón (cfr. la pureza según Mc 7, 14-23; 1, 24; 5, 13, etc.), sino un *daimonion*[633] (7, 26.30). Con tal término se refiere a una maldición externa, por efecto del etiquetado social que *la estaba matando*. La palabra de la madre (eu-logos) y la bendición (eu-logía) siguiente de Jesús están dirigidas por ese mismo amor hasta su liberación. Dicho de otra manera, si la mujer tenía algo que aprender del diálogo (la ofensa causada por el pacto de los tirios con el imperio y las élites judías: Mc 7, 27), Jesús y los Doce tenían todavía más que aprender *de ella* (7, 28).

---

[632] θυγάτριον αὐτῆς, "su hijita" 7, 25; ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς "(echar el demonio) de su hija" 7, 26; ἐκ τῆς θυγατρός σου "(salir) de tu hija" 7, 29; τὸ παιδίον "la niña" yaciente, pero sana 7, 30. Vid. GNILKA, *Marcos*, 339. El paralelismo entre las dos "niñas" del evangelio (la hija de Jairo y la hija de la mujer griega) no es total. Cada uno de los dos relatos tiene su propia dinámica. El término τὸ παιδίον "lo niño", impersonal, aparece al final. ¿Por qué? Lo veremos enseguida.

[633] Primero, el término es puesto por el narrador en boca de la madre haciendo uso del estilo indirecto: la dialogización de la diégesis es patente (7, 26b); acaba de llamarlo, justo antes, "espíritu impuro". Vuelve a repetirlo en una frase final donde el narrador asume por entero el foco de la mujer: "El demonio había salido" 7, 30b.

La burla de Jesús contra la mujer había puesto en juego prejuicios terriblemente asentados en la conciencia judía: los extranjeros son infrahumanos, "perros", de igual manera que los bárbaros son vistos por los griegos o los infieles por cristianos y musulmanes, hasta que la palabra –el *logos* del común entendimiento- transforme la relación. El hablante quiere dulcificar el efecto con una acepción doméstica: "perritos" (*kinaríoi*), ante el hecho sensible de una mujer postrada a sus pies; y con el anuncio de una secuencia jerárquica en la intervención de Dios: primero el pueblo elegido, los "hijos" Mc 7, 27a, en realidad, el más pequeño de entre los pueblos, según la tradición bíblica; sujeto a tributos y rapiñas durante siglos por los imperios orientales, por las ciudades-estado del contorno: Tiro, y por sus propias élites: 7, 27b; después, "los perritos"[634]. Pero el argumento de Jesús tropieza con un espejo; sin atravesarlo, todavía. Ha tratado a otra persona con injusticia. Se ha negado a ejercer la compasión con quien le suplica hasta el punto de soportar la etiqueta humillante, con tal que su hija sea sanada (Mc 7, 25.28).

La mujer redefine la situación por medio de la ironía. Quienes pretendían representar la jefatura de Israel, el héroe y los Doce "hijos" (*tekna*) predilectos (Mc 7, 27), son llamados *paidía*, "niñitos-criaditos" (7, 28): les reclama una ingenuidad sin poder en el reparto de sus bienes. El narrador se hace cargo del simbolismo al identificar a la niña *ya sanada* con el mismo término que usa la madre para describir al grupo de Jesús ("encontró a *lo* niñito" εὗρεν τὸ παιδίον 7, 30). Gracias a esa ironía y a cuenta de su amor, la mujer violentada consigue destruir la posición social, etnocéntrica y androcéntrica[635] que paralizaba al héroe y lo mantenía recluido en la frontera (Mc 7, 24; cfr. 7, 31s.). En lugar de responder al insulto con violencia, lo desafía con tal sutileza

[634] Vid. G. THEISSEN, "Traspaso de fronteras en la tradición narrativa, 1. El relato de la mujer siriofenicia y el territorio limítrofe de Tiro y Galilea", en id. *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, 74-95, refiere la tensión a un conflicto interétnico en la frontera entre Galilea y Tiro. R. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilea*, 66-130, explica la pobreza de los campesinos galileos a causa del sistema tributario en los distintos imperios y la connivencia entre las élites de Palestina y las ciudades de la costa. Otros autores consideran posible que "los judíos habitantes en el campo de los territorios de esta ciudad [Tiro] estuvieran tan sujetos a condiciones semejantes de explotación como estaban sus vecinos campesinos no-judíos, dada la manera en que la economía en todas las sociedades agrarias antiguas era controlada políticamente" S. FREYNE, "Archeology and the Historical Jesus", 169.

[635] Vid. RANJINI WICKRAMARATNE REBERA, "La mujer siriofenicia. Una perspectiva feminista sudasiática", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 145-157. Como me ha hecho notar FRANCISCO RAMÍREZ, es significativa la variante textual del códice D (tradición occidental) al final de 7, 28, por cuanto distingue la ironía en la palabra de la mujer, pero la adapta a la tradición bíblica: corrige el término παιδίων (del dim. παιδίον) y lo sustituye por παιδων (de παῖς), de modo que evita la concordancia entre el grupo de Jesús y la niña sanada. La versión de los LXX usa παῖς al traducir el heb. עַבְדִּי "mi siervo" (Israel, Moisés, los profetas, etc.), en boca de Dios. Sin embargo, el dim. παιδίων es característico del vocabulario marcano.

que Jesús reconoce la autoridad de su palabra sin ninguna otra mediación ("a través de esta palabra" διὰ τοῦτον τὸν λόγον) para producir la salud en su hija: "ve/guíate, ha salido de tu hijita el demonio" ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον 7, 29. Se ha revelado un misterio: la capacidad de comunicación derriba fronteras, la igualdad emerge del entendimiento. Ante la conciencia contemplativa de Jesús, esa palabra es signo de la intervención divina.

La ironía de ella no es maligna ni expresa subordinación, al contrario que la jerarquía impuesta por la intervención primera de Jesús, con modales de jefe, a quien ella cita llamándolo *Kirie* (7, 28a). Revela lo contradictorio del programa inicial de Jesús: una mujer extranjera podía hacerlo. Los Doce varones y Jesús son respetados en una figura distinta a la que representaban: niños generosos a la mesa del reinado de Dios (ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων "de (partitivo) / gracias a (agente) las migas de los niños" 7, 28c: los pequeños disponen únicamente de las migajas), pero burlados como jefes dominadores.

Jesús reconoce todos los sentidos liberadores de la palabra (la esperanza creyente, el amor) sin rechazar la ironía (Mc 7, 29). No se apropia lo dicho, ni lo reformula: reconoce la fuerza de aquel argumento sin violencia. Luego llevará su sentido todavía más allá: hasta la comunión con los gentiles en una liturgia multitudinaria. Marcos lo ha mostrado sencillamente, sin dar oportunidad al escándalo (Mc 8, 1-9). Las "migas" que reparten los "niños", después de desmenuzar sus panes/vidas, son símbolo de una solidaridad que ha desbordado las fronteras para revelar una nueva forma de pureza desde el corazón.

Tanto el pan compartido (Mc 2, 15.26; 6, 30ss.; 7, 1ss.27-28; 8, 1-9.14-21; 14, 3s.12-25) como los *niños* (*paidía* Mc 5, 39-41; 7, 28.30; 9, 24.36ss.; 10, 13-15 y ss.; cfr. 4, 31; 9, 42) revelan dos *isotopías* centrales del evangelio a través de la conciencia y la práctica de Jesús, en sus dichos y en situaciones diversas. Marcos ha tejido una coherencia posible entre esas tradiciones orales para comunicarnos el proceso de cambio en Jesús y en su comunidad: su paso a través de unas expectativas de dominio que acaba rechazando (Mc 1, 24; 2, 9; 3, 4.11-12.22-30.35; 5, 6; 7, 29; 8, 27-38; 9, 1-13.39; 10, 35-40), para asumir la realidad de su servicio con los pequeños y para los pequeños (*mikrós, paidíon*); desde un espacio y un orden sagrados que los sacerdotes étnicos se reservan (Mc 1, 44), hacia la mesa común de judíos y gentiles (8, 6); desde la subordinación de la mujer y su reclusión doméstica (Mc 1, 30), hasta la revelación final

de su *seguimiento consecuente* (15, 41) y de la herencia que reciben. El con-reinado de Dios en un futuro abierto por la resurrección, a pesar del terror y la clandestinidad impuestos por los opresores (16, 1ss.), recomienza por la iniciativa de esas mujeres.

Cierto que en la tradición bíblica había precedentes de un protagonismo femenino en las intervenciones divinas: Hagar, Tamar, Rebeca, Rut, Ana, Deborá, Susana, Judit. Pero en la narración del evangelio adquieren un relieve que solo podía pasar casi desapercibido por medio de elipsis. En este caso, la palabra de una mujer tenía que ser recordada, puesto que pone de manifiesto una disposición fundamental de Jesús: su ser aprendiz (de una mujer-maestra), a la vez que maestro de varones y mujeres.

22. Hay que hablar al sordo

Durante el camino por territorio pagano, Jesús transmite su nuevo dinamismo en arameo **al sordo** (y a sus tácitos portadores): "Ábrete", para que vuelva a oír y hablar (Mc 7, 31-37)[636]. Dados los escasos ejemplos de representación literal del habla autóctona de Jesús en el texto griego, la expresión *Effatá* tiene un claro sentido autorreferencial, como otros ejemplos de arameo en Marcos: *Abbá* (Mc 14, 36) describe a Jesús como Hijo amante de Dios; el *Amén* anticipado (Mc 3, 28; 10, 15; 14, 9, etc.) representa la predisposición de la persona en el acto de enunciar, y su compromiso con la voluntad expresa de Dios-a sobre la situación construida por la palabra[637]. Aunque parezca una broma no intentada, Jesús está hablando consigo mismo más que con el sordo[638].

Las hipótesis acerca de si Jesús limitaría sus interacciones a los judíos residentes en territorio pagano[639] son contradictorias con la sustancia del relato. La atadura (gr.

---

[636] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 281-284. "Es un *enfermo de comunicación*: no puede dialogar de verdad, solo escucha lo sabido, solo habla para dominar a los demás" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 193. Continúa: "Es un enfermo de soledad, pero no está completamente solo: hay personas que *le traen* y ruegan a Jesús que *le imponga las manos*, en gesto de autoridad (que se repite con los niños en 10, 16)". Sin embargo, Jesús no realiza ese gesto, sino que utiliza unas señales claramente perceptibles para un sordomudo, por medio del tacto y de la vista: suspira mirando hacia arriba = hacia Dios, hace significativa la comunión con el enfermo.

[637] Incluso el (*Talitha*) *kum* expresado ante la niña muerta está refiriéndose en forma de prolepsis al acto de su resurrección (aram. *kum*= gr. *egeirein*).

[638] Una opinión distinta, aunque complementaria, la encontramos en MARKUS, *Mark 1-8*, 363, 474-5, quien describe las dotes del *chamán*: "The retention of Aramaic here is partly for effect: the exotic foreign words increase the sense of mistery about the miracle that is about to occur. Cfr. Lucian of Samosata's reference to the tendency of faith healers to use *barbarikē*, 'foreign language? (*False Philosopher* 9). The only other healing story in which Jesus' words arendered in Aramaic is the narrative about the deaf-mute in 7, 31-37; in both cases, as Mussies pounts out, the Aramaic words are the verbal counterpart to the non-verbal healing action, and in both cases the healing takes place in seclusion. This combination of the motifs of seclusion and mysterious words is probably not accidental" ibid. 363.

[639] Entre el sector conservador de la Third Quest se da por cosa sabida e indiscutible que Jesús nunca empezó una misión entre los gentiles, sino que se limitó (como nos dice Mateo en su evangelio) a reunir a las ovejas perdidas de Israel. De acuerdo con tal postulado, la misión de Jesús fuera de las fronteras del judaísmo contemporáneo, durante su itinerario por la región de Tiro y Sidón, por Cesarea de Filipo y hasta la Decápolis (Mc 7-8), debería explicarse por la existencia de comunidades judías establecidas en esas regiones; así como por el cumplimiento de la profecía hiperbólica de Ezequiel (Ez 47, 13-23) acerca de las fronteras que tendría el Gran Israel –mucho mayor que el alcanzado por los reinos de David, Salomón, Alejandro Janeo o Herodes-, en el cual se incluyen las zonas recorridas por Jesús durante su periplo por tierra de gentiles.

Para legitimar la coherencia interna de tal criterio se ofrecen pruebas procedentes de la arqueología, acerca de los asentamientos judíos en el norte de Galilea y en el Golán, donde se ha comprobado el uso de cerámica producida en un mismo taller (Kefar Hanania), en un porcentaje relativamente alto (10-20 %). La explicación que se ofrece está basada en el testimonio de FLAVIO JOSEFO acerca de un grupo de judíos de Cesarea de Filipo que solo deseaban consumir aceite producido dentro de las fronteras de Israel (*Vita* #

desmos) y el acto de desatar la lengua del sordomudo (*lyein*) están simbolizando las dificultades internas y externas que Jesús supera durante la realización de su nuevo propósito: comunicar el (con)reinado de Dios con eficacia (*dynamis*) a quienes eran echados afuera por el prejuicio étnico.

El contacto de los dedos y la saliva de Jesús con el oído y con la lengua de la persona sufriente no es solamente un rito apotropaico, sino un símbolo comunicable de la apertura sentida por Jesús hacia el cuerpo del otro como un semejante, un igual. Los prejuicios mágicos contra los fluidos corporales como una fuente de contagio han sido definitivamente dejados atrás por la práctica de este *sanador interétnico.*

---

74) para guardar de tal modo con seguridad las reglas de pureza, dos siglos antes que fueran recogidas en la Misná.
Lo cierto es que una prueba no conduce a la otra. Como ya he señalado, la producción de aceite kosher no es un supuesto, sino un dato explícito de JOSEFO, que usa para acusar a Juan de Giscala; mientras que los vendedores de Kefar Hanania (o sus intermediarios) se limitan a Galilea, Golán y periferia (por lo hasta ahora descubierto). Por el contrario, la misión de Jesús no consiste en vender aceite en el extranjero, ni cerámica en el interior.

23 y 24. La vista en dos etapas

Las sanaciones de **los dos ciegos** (Mc 8, 22-26; 10, 46-52) incluyen entre ambas una sección sobre la incapacidad de los aprendices para ver/escuchar[640]. Podrían confundirse ambos encuentros con esquemas fijos del género "relatos de curación". Pero los dos ciegos hacen las veces de aprendices-modelo en el diálogo con Jesús, por contraste con los Doce, que se van haciendo cada vez más sordos y ciegos (Mc 8, 14ss.; 8, 33ss.; 9, 6.10.32.33ss.).

Jesús ya ha completado su aprendizaje como "médico" de los que están mal: su madurez se hace patente en una común actitud de acogida y aceptación que le permite abrir su propia percepción. Al igual que en los demás relatos de sanación (exorcismos o terapias), el acto de curar se realiza como una parábola, por medio de símbolos que es necesario *ver y escuchar* para llegar al pleno entendimiento de la situación, tal como le ocurre al propio Jesús y a su paciente/interactuante.

En la medida que Jesús ha experimentado el crecimiento de su capacidad para ver, puede comprender las dos etapas en la recuperación de la vista por un ciego. Primero, éste ve a los humanos como "árboles que caminan" Mc 8, 24b, es decir, como criaturas sin dinamismo interior, que solo se mueven externamente contra su naturaleza estática, por una especie de control remoto: la predestinación, el determinismo social (como si fuera natural). Al poner de nuevo las manos sobre sus ojos, "entonces el ciego […] quedó curado, de modo que veía perfectamente todas las cosas" Mc 8, 25. Jesús no le ordena que se aparte de la sociedad, sino que le libera del control social de la aldea para que pueda *seguir vidente* (8, 26)[641].

---

[640] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 293ss., 301. La sección "en el camino" (*en tē hodō*) está enmarcada por las dos curaciones. "Se caracteriza por la secuencia dual: el ciego se cura en dos veces, el final es doble y el episodio es bastante paralelo a 7, 31-37" ibid. 293. "Para entender y aceptar a Jesús hace falta un *milagro de comunicación*, a nivel de palabra (sordomudo) y de visión (ciego). Como acabamos de mostrar, los discípulos no entienden: el camino de Jesús les desconcierta, el signo de las multiplicaciones [el pan de la comunión con la muchedumbre, judíos y gentiles] carece de sentido para ellos" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 210.

[641] Vid. JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *Marcos. Texto y comentario*, Córdoba, El Almendro, 1994, 160-162. "La aldea es el sitio de donde Jesús le saca, la tierra de opresión desde donde se emprende el éxodo" ibid. 162. Jesús está recorriendo un éxodo voluntario por tierra de gentiles desde la última discusión con letrados y fariseos, hasta la vuelta con los aprendices a "la casa" como una tierra prometida.

25 y 26. Grito mudo: un psicodrama

El padre desesperado junto con **el hijo que padece convulsiones**, poseído por un "espíritu mudo" (πνεῦμα ἄλαλον Mc 9, 17, sordo y mudo 9, 25), protagonizan uno de los relatos más largos y detallados, antes de la Pasión. La mudez del joven es causada por una impureza, que no tiene carácter ritual, sino que describe la imposibilidad de comunicarse con Dios-a ni de reconocer su amor, como consecuencia de los símbolos violentos y la hipocresía ambiental.

El episodio se narra, como otros muchos, desde la perspectiva de Jesús, quien baja del monte y se encuentra en medio de una discusión con tintes violentos entre los aprendices y los letrados. La irritación que le produce puede tener muchas explicaciones coyunturales; pero lo que nos sugiere el relato es, precisamente, que Jesús está harto de la violencia y de las discusiones sin voluntad de entendimiento, sin diálogo ni aprendizaje mutuo (Mc 9, 16-19), las cuales paralizan a la muchedumbre e impiden confiar en el amor divino (Mc 9, 19a).

Durante el primer encuentro (Mc 9, 15-19), el padre del hijo poseído representa a la multitud (Mc 9, 17): "uno de entre la muchedumbre". Se muestra como un miembro sin personalidad, sumiso a los letrados y desconfiado contra los aprendices que "no fueron capaces (ἴσχυσαν)" de curar a su hijo (9, 18); como antes vimos, estaban enredados en una pelea con los expertos profesionales de la Escritura (cfr. 9, 14). Jesús se enfrenta a una muerte programada, que cada vez siente más cerca (cfr. Mc 9, 9-13), con ganas de que todo acabe (9, 19b); él mismo se agita por el enredo en que está metido y responde a gritos contra la "generación incrédula" que no le da respiro: letrados, aprendices y muchedumbre por igual (9, 19a).

Después, "el espíritu sordo y mudo" que posee al hijo (es decir, el hijo acallado y enmudecido por una tradición violenta) hace su puesta en escena (Mc 9, 20). De tal modo, comienza un diálogo tenso con el padre, en respuesta al cuestionario del sanador (Mc 9, 21-24). Los símbolos que intercambian se refieren muy probablemente a la historia antigua y reciente de Israel, adonde Jesús ha vuelto después de su periplo por tierra de gentiles (Tiro, Sidón, la Decápolis y el reino de Filipo): "desde niño" le sucede eso; el espíritu le arroja al agua y al fuego para matarlo (Mc 9, 21-22). La memoria del pueblo soporta el peso de una locura autodestructiva desde que comenzó: la ambición

de sus jefes los ha hecho esclavos de los imperios con quienes pactaban o guerreaban (Asiria, Egipto, Siria, Babilonia, Persia, Alejandría, Seleucis, Roma). Ha sido parte de la materia con que se ha nutrido, también, la memoria *de Jesús*.

Lo interesante para nosotros es la breve síntesis de un aprendizaje negativo (inhibitorio, circular, desesperante), así como su antídoto: "Todo es posible (πάντα δυνατὰ = *dynamis*)[642] para quien tiene fe" Mc 9, 23. Sin embargo, esa fórmula autoconsciente de Jesús no es un "nuevo mandamiento de la fe". Al igual que en otro contexto, al entrar en Jerusalén (Mc 11, 22s.), Jesús comprueba en la relación interpersonal que hay otro vínculo más intenso y permanente con Dios (12, 28s.; 14, 6, etc.).

El amor compartido por Jesús y el *interagonista* da sentido a una fe ahogada por la contradicción: "Creo. Ayúdame por lo que respecta a la [esta] incredulidad πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ" Mc 9, 24; cree, pero *de tal forma que no cree*. "Creo" (en la maldición) pero "no creo" en la curación. La fe en un símbolo sin amor es violenta, sorda y muda.

Jesús interpela al espíritu sordo y mudo, que no puede escuchar ni anunciar el amor misericordioso de Dios (9, 25). Al salir grita y se agita mucho: parece una *performance* del drama fraticida en otras crisis anteriores del pueblo judío, hasta la guerra del 66-74 d.C. "Quedó como muerto, hasta el punto que muchos decían que había muerto" Mc 9, 26. La escena concluye con su sanación integral: Jesús lo levanta/resucita de la mano (κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν) y "él se puso en pie/resucitó (ἀνέστη)" Mc 9, 27[643].

La novedad recibida por Jesús es fruto de la sincera confesión de aquel padre. Se siente incrédulo en medio de un universo religioso poblado de demonios aterrorizantes; quiere comunicar con Dios, pero ¿a quién hablar, en qué Dios creer? Jesús sostiene que es posible hablar con el Misterio desde la desesperación. "La oración (ἐν προσευχῇ)" Mc 9, 29b es un acto de amor sin máscaras que llena el vacío de la violencia enmascarada de divinidad. De tal manera, se anticipa simbólicamente en el relato la última oración de Jesús en la cruz[644]: "Eli, Eli, lama sabactaní".

---

[642] No se trata de tener fuerzas o vigor (ἰσχύς), cfr. 9, 18, sino del poder-ser (δύναμις) de Dios-a.

[643] Cfr. la semejanza de vocabulario y construcción en la escena del despertar/resurrección de la hija de Jairo y, antes, la suegra de Pedro.

[644] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 235-244. Hace un análisis extraordinario que vincula la visión del monte Tabor con esta escena. La relación fluida entre el Hijo y el Padre es puesta en contraste con la relación distorsionada entre el padre angustiado, alienado y el hijo estigmatizado. La "oración" a que se

27 y 28. Con los/s niños, sin violencia

Los niños como personaje colectivo (Mc 9, 36-37; 10, 13-16)[645], así como un **exorcizador** anónimo en nombre de Jesús (9, 38-41), dan la ocasión al protagonista de aprender y enseñar a los aprendices la práctica del amor, contra las trampas del *doble vínculo*:

> La comunidad cristiana se hace grupo especializado en recibir a los niños. La palabra clave del texto es recibir (*acoger:* gr. *dekhomai*). Había aparecido en 6, 11: los misioneros de Jesús necesitan acogida [cfr. de nuevo 9, 41]. Ahora son ellos, los discípulos de Jesús, los que deben ofrecer ayuda. Frente a la institucionalización del poder que proponían (*¿quién es mayor?*), instituye Jesús una familia para la acogida integral de los pequeños[646].

La violencia ejercida en nombre de la plenitud del amor –nunca conocida hasta su encarnación en los hechos y los dichos de Jesús- resulta todavía más destructiva que sus variantes mitigadas en otras esferas sociales. Las ideologías que justifican un "apocalipsis controlado" para centralizar el poder y construir una *sociedad perfecta*, representan el símbolo más fascinante y siniestro de la historia humana: la "muerte enamorada", decía Miguel Hernández. Cabe dudar que esa esquizofrenia perfecta tenga cura; pero está en la mano, la boca y el pie de los seguidores de Jesús prevenir su génesis. El Bhagavad Gita, la Historia de Israel y de la Iglesia fueron los primeros escenarios donde se representó tal horror, antes que el capitalismo, el fascismo y la revolución hicieran uso de similares argumentos: la santificación de la cruzada, la inquisición, los centros *penitenciarios*; el desprecio gnóstico al cuerpo como un agente del mal y a la muchedumbre como una *masa damnata*.

Una parábola intercalada sirve de comentario oportuno a las tres escenas: "escandalizar a los pequeños (ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων)" (Mc 9, 42-50) describe la práctica de la violencia verbal o física, doméstica o social, jerárquica o

---

refiere Jesús en el segundo final de la unidad (9, 29) sería precisamente la que acaba de darse en el Tabor. NAVARRO, "Las analepsis del texto", *Marcos*, 330-331, completa ese cuadro con la referencia analéptica a las relaciones padre/madre-hija (Jairo, la mujer griega) que también manifiestan una incomunicación intergeneracional y un sufrimiento psicosocial de la parte más débil.

[645] PETER SPITALER, "Welcoming a Child as a Metaphor of Welcoming God's Kingdom: A Close Reading of Mark 10.13-16", *JSNT*, 31, 4 (2009), 423-436, pone en relación la referencia a los niños en ambos pasajes y realiza un análisis literario de Mc 10, 13-16, para comprender su simbolismo. No se trata de "infantilizar" el Reino sino de acogerlo, a la vez que se corrige en los discípulos un concepto "abstracto" del Reino.

[646] PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 254.

anárquica: la ocasión de pecado con la mano, la boca o el pie. “Tened sal entre vosotros y tened paz los unos con los otros” Mc 9, 50c. Después de haber formado una comunidad de seguidores, Jesús aprende en sendas situaciones que la violencia destructora de los vínculos creados por el amor de Dios-a debe ser sanada y evitada con una autoridad profética: la disputa entre los Doce por la primacía (Mc 9, 33-34 s.), el celo religioso contra un sanador anónimo (9, 38 s.), aun el más leve signo de maltrato a los niños por los aprendices (10, 13). La toma de postura de Jesús ante los fariseos, contra el repudio consentido por “Moisés” (Mc 10, 3s.), incide en lo mismo, aunque subraya la igualdad y la reciprocidad entre quienes se aman hasta el punto de comprometerse en el servicio mutuo: cualquier agresión, empezando por el repudio, contra la mujer –en primer lugar, por razones contextuales que siguen vigentes: la violencia de género[647]- o contra el varón es una herida en la corporalidad de Dios-a, quien los hizo “una sola carne” (Mc 10, 5-9).

El rechazo de Jesús a toda actitud violenta es una manifestación de su autoridad divina (Mc 9, 35a) con el Espíritu y las entrañas maternas de Dios-a (heb. *raham-im* רחם; cfr. gr. σπλαγχνίζομαι Mc 8, 2; 9, 22). Pero solo podía tener lugar como un aprendizaje emotivo, gracias a los vínculos que ha generado la comunidad de los aprendices, el testimonio implícito de las mujeres en la casa patriarcal (Mc 1, 31; 7, 28), el seguimiento y la acogida de su anuncio por la muchedumbre (Mc 10, 1). Jesús acompaña sus palabras con el testimonio del servicio personal y con la expresión de sus emociones hacia niños, mujeres, esclavos (Mc 9, 36; 10, 16.45), igual que su amén a la viuda pobre o a la mujer de Betania (Mc 12, 43b; 14, 9a).

[647] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 349-350.

29. Conreinado de Dios-a en la comunidad itinerante

El rico que busca conocimiento (Mc 10, 17-22) sirve para que la audiencia distinga entre el seguimiento del Maestro y el mero deseo de agradar o de aumentar la sabiduría, como en las escuelas rabínicas, sectarias o filosóficas. La actitud del rico manifiesta ser una ambición por acumular "capital simbólico" o cultural, junto a las demás posesiones en que se basaba su confianza y que condicionaban su relación con Dios[648]. En realidad, no necesitaba nada más que hacer lo justo, si aspira a una vida eterna después de la presente (Mc 10, 19-20): no dañar al prójimo.

Pero entrar en el con-reinado de Dios-a *ahora* es fruto de una opción existencial e histórica (se ha acercado Mc 1, 14: está disponible), como han hecho los aprendices, una muchedumbre y las mujeres *ocultas*, lo que da lugar, a su vez, a una comunidad nueva de iguales en el amor (Mc 10, 28s.). En sus relaciones interpersonales y sociales ya no caben las jerarquías económicas ni políticas[649].

En esta situación dramática parece evidente el valor contrastivo de quienes han escuchado la llamada de Jesús, empezando por Pedro (Mc 10, 28). Pero Marcos no construye un *exemplum* para la emulación de la audiencia implícita. Deja en evidencia las contradicciones de los aprendices, de modo que los oyentes puedan participar de su opción fundamental, aunque reconozca en ellos, a la vez, un complejo de actitudes contrarias al (con)reinado de Dios-a (hábitos violentos: cfr. Mc 9, 33ss.; 9, 39ss.; 9, 42ss.; 10, 10s.; 10, 13s.; 10, 35ss.; 10, 41s.).

Mientras tanto, las mujeres compañeras no salen explícitamente a la luz, sino que son inconscientemente reprimidas por los redactores del texto. Cada una de las referencias de esta sección a una *diakonía* ejemplar, en boca de Jesús (Mc 9, 35.37.41.50; 10, 8-9.14.29-30.42-45), está invocando su presencia de entre esas

[648] "El buen judaísmo es compatible con las riquezas. Este hombre es bueno y rico; su honradez religiosa puede hallarse vinculada a la búsqueda y el apego de los bienes materiales […] Por el contrario, Jesús, *Hijo del humano*, ha podido realizar la obra del Reino porque escucha la voz del mismo Dios diciéndole: *¡Querido!* No hay para él nada más alto que el amor que ahora ha ofrecido al hombre rico" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 282.

[649] Es conocida la interpretación de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en la homilía *Quis Dives salvetur?*, quien rompe la tradición rigorista al considerar que la intención de Jesús no es condenar cualquier posesión de riquezas, sino el uso que se hace de ellas. ANDREW D. CLARKE, "`Do not Judge who is Worthy and Unworthy': Clement's Warning not to Speculate about the Rich Young Man's Response (Mark 10.17-31)", *JSNT*, 31, 4 (2009), 447-468, revisa en su artículo las lecturas tradicionales y pone el acento sobre la relevancia del seguimiento, más que lo que seja detrás. A mi modo de ver, Marcos se diferencia de Mateo (y algunos dichos de Q) en el hecho de no valorar en sí mismos los actos de renuncia, sino la comunidad de bienes, esperanzas y afectos con Jesús, así como del riesgo que afronta.

tinieblas forzadas por el foco de la narración: los filtros del patriarcado en la nueva comunidad cristiana.

Jesús se ocupa de barrer dichos obstáculos, al mismo tiempo que asume los roles atribuidos a las mujeres: la acogida y la aceptación incondicional (Mc 9, 37.41; 10, 14), la escucha activa (Mc 10, 15), el cuidado (Mc 9, 34; 10, 8-9). Nos hace descubrir que no eran signos de pasividad, sino los símbolos de la presencia reinante y misteriosa de Dios-a, que habíamos reprimido a causa de la injusticia con que gobiernan reyes, amos y varones (Mc 10, 42-45). En una sociedad donde también las mujeres rechacen esos roles, Dios-a se hará temporalmente invisible (como lo era ante Moisés o ante los ojos de estos varones), mientras sigue actuando con el rostro de los inmigrantes o de los profesionales infravalorados que sirven a la vida. Jesús se hace cargo de esos roles como resultado de un aprendizaje que se ha mostrado a lo largo del texto (todavía no ha concluido), con la finalidad explícita y consciente de transformar las estructuras injustas que condicionan las relaciones sociales: "porque tampoco el Hijo del humano ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)" Mc 10, 45.

El seguimiento actual de Jesús que realizan los aprendices y la muchedumbre es el fundamento para su camino posterior de madurez, *una vez vueltos a Galilea*. El relato de la sanación de ***Bartimeo*** ("hijo del honor", en hebreo-griego: configurado por la mentalidad dominante[650]), sirve para poner de manifiesto la relevancia de ese seguimiento incondicional, aunque el sujeto comience llamando a Jesús "hijo de David" (Mc 10, 47b; cfr. 12, 35-37). En la medida que está dispuesto a aprender (cuando lo llama maestro, en arameo: "Rabbouni" Mc 10, 51) y a seguirle por el camino hasta Jerusalén (10, 52), podrá participar del Misterio de Jesús plenamente después de la resurrección, cuando recupere e incorpore su propia memoria a la comunidad entera (cfr. Mc 14, 9). Jesús reacciona frente a la represión violenta de "muchos" (Mc 10, 48)[651], que pretenden hacer callar al ciego, como poco antes frente a los aprendices que

[650] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 382. El nombre es un "juego irónico de palabras puesto que, mendigo y ciego, el hijo del honorable no era precisamente la honra de su padre".

[651] Hay una oposición sintáctico-semántica entre dos ocurrencias de la misma palabra con significados muy distintos: los "muchos" en Mc 10, 45 ¿son el mismo sujeto que "muchos" en 10, 48? Si Jesús se refiere en su propio dicho a la muchedumbre (*ókhlos*) que está en relación fluyente con él, donde se van integrando distintos grupos sociales y etnias, mujeres y varones, singularmente las personas enfermas, endemoniadas o con espíritus impuros, entonces esta segunda acepción sería un subconjunto de la primera: "muchos de los muchos". Jesús no es un mero apéndice de una masa, sino que permanece siempre en la tensión del diálogo interpersonal, para servir a la acogida y la aceptación

echaban a los niños. Demuestra una actitud de acogida y aceptación incondicional (Mc 10, 49s.) hacia ese *Bartimeo deshonrado* que se ha desprovisto hasta de su último poder (el manto 10, 50) para tantear en su busca. "Es el auténtico discípulo", comenta Secundino Castro [652].

[652] CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 291.

30. El corazón de la Torá

"Uno de los letrados" interroga a Jesús, como hubiera sido oportuno desde el principio: cuál es su lectura de la Ley. De tal manera permite que el Maestro revele el corazón de su religiosidad israelita (Mc 12, 28-34), en la oración del *Shemá*: amor al Dios único con toda confianza y deseo (Dt 6, 4s., aunque modificado para incluir la *psykhē* y la *dianoia*, la motivación y el pensamiento), amor al prójimo como a sí mismo (Lev 19, 18)[653].

> Frente al legalismo judío que traduce el amor en claves de seguridad nacional, organizando funciones y distinguiendo deberes en perspectiva jerárquica, Marcos lo entiende y traduce en línea de libertad e igualdad universal: prójimo son todos los humanos [654].

La reacción excepcional del letrado[655], después de la respuesta que Jesús ofrece a los saduceos sobre la resurrección, además de abrir un diálogo posible, manifiesta el valor de la Torá como fuente de vida en la conciencia de Jesús. Aún así, Jesús significa la necesidad del tránsito desde la teoría a la práctica: "no estás lejos del reinado de Dios" Mc 12, 34[656].

---

[653] Vid. MARK KILEY, "Markan Love, *Sotto Voce*", *BTB*, 39, 2 (2009), 71-76.
[654] PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 340.
[655] Vid. MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", 157.
[656] Vid. GNILKA, *Marcos*, 190-197. NAVARRO, *Marcos*, 444ss., estudia la escena en el contexto de la sección "Debates fundamentales (12, 31-44)". La pregunta del letrado sobre el primer mandamiento "de todos" (12, 28c) manifiesta una sensibilidad afin a Jesús sobre la superfluidad de la maraña legal tanto en la Torá como en sus extensiones por medio de la halakhá oral. "En el contexto del mundo de los hechos […] las discusiones han puesto de relieve la fuerza dada a los mandatos y a las prescripciones, unos más vinculados a la Ley y otros menos, de forma que al final no se sabe bien qué es importante y qué no. En el contexto del extratexto, la pregunta remite a discusiones entre las grandes escuelas de Shammai y Hillel" 445.

31. El signo de un diálogo actual con Dios-a

La viuda contemplada en medio de la soledad y la privación de valor social, por su posición en la estructura (pobre, mujer, viuda, sin lugar en la casa patriarcal)[657], hace posible a Jesús una comparación: su donación libre, frente al sistema de patronazgo y clientelismo que los ricos ("poor rich readers", dice Malbon[658]) pretenden fundar sobre la imagen de un dios-patrón (Mc 12, 41-44).

> Tanto en la parte descriptiva como en el discurso directo se extraen de la multitud (*ókhlos*) dos personajes en claro contraste: unos hombres, frente a una mujer; ricos, frente a pobre; muchos frente a una, mucho (dinero) frente a dos *leptos*, generalización [… mucho] frente a concreción [… todo]. El efecto es un zoom de acercamiento [659],

el cual sigue el movimiento de la mirada y la chispa de la metáfora que hace Jesús. De tal manera, el foco interno de la diégesis nos ayuda a reconstruir el vivo proceso de su aprendizaje. Aprendemos a *pensar con Jesús*, como hizo Marcos.

Igual que en la discusión con herodianos y fariseos (cfr. Mc 12, 13-17), Jesús desprecia los tributos de una injusticia sacralizada y solicita la gratuidad en la libertad y el amor que se da a sí mismo. Al interpretar la intención del acto simbólico de la viuda[660], Jesús se asoma como un aprendiz a la hondura de la relación interpersonal con

---

[657] NAVARRO, *Marcos*, 449-454, incluye el comentario de la escena en la culminación de una sección entre otras cinco, "Debates fundamentales". "El estatuto de las viudas es el producto más acabado de la manera en que el patriarcado (en este caso el israelita) entiende y trata a las mujeres [cfr. Ex 22, 22; Dt 24, 17; 27, 19; Jr 33, 3; Zac 7, 10; Is 1, 23; Job 22, 9]. A su vez, y dada la acción y la condena de Jesús contra el templo, convertido en cueva de ladrones, y la acusación contra los escribas que devoran las casa de las viudas valiéndose de su condición de líderes religiosos, encargados también de la marcha y administración del templo, la viuda pobre es el más acabado producto del sistema cultual injusto del templo, y de la religión misma centrada en este templo" ibid. 451.

[658] Vid. el análisis de MALBON, "The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers" (1991), en id., *In the Company of Jesus*, 166-188, quien compara los estudios del mismo relato desde tres modelos clásicos: el histórico-crítico (H. B. SWETE), el crítico formal (V. TAYLOR), el crítico redaccional (NINEHAM), así como un ensayo literario de ADDISON RIGHT, que pone en cuestión la importancia dada a "la generosa ejemplaridad financiera" de la viuda. ADDISON subraya la intención crítica de Jesús en el contexto donde aparece el relato, justo después de su denuncia a la extorsión de las viudas por los letrados y antes de predecir la destrucción del Templo. La ironía se refiere a una forma de religiosidad que impele a una viuda pobre hasta desprenderse de lo único que tenía, aunque alaba su intención: la ofrenda de su propia vida, por referencia a la unción extraordinaria de la mujer de Betania y, sobre todo, al acto de Jesús en la Última Cena. Los "poor rich readers" son los que acumulan un montón de sentidos posibles sin posibilidad de eliminar ninguno.

[659] Navarro, ibid. 450.

[660] Vid. un comentario más extenso en "El prosbul de Hillel" (II.9) y "Del prosbul al perdón" (VI.6), JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza*, cit.: http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

Dios-a en alguien que no representaba aparentemente nada dentro del escenario público[661].

32 y 33. "No perdono a la muerte, ni a la nada"

La escena de la unción en casa de "**Simón el leproso**" por **una mujer de Betania** plantea una paradoja aún más desconcertante (Mc 14, 3-9). Como señala Pikaza, la casa del leproso en Betania es diametralmente opuesta –aunque en una escala distinta- al espacio sagrado del templo de Jerusalén: impura, abierta[662]. Además, remite a la casa de Simón donde empezó todo, en Cafarnaún, y donde una mujer realizó el primer servicio de amor en todo el evangelio[663]. La amenaza que se cierne sobre Jesús es la misma para cualquiera que habite en la *casa del leproso*, se contagie de impureza y la difunda.

Por el contrario, en aquella casa se realiza un esponsal simbólico con los símbolos tradicionales del amor; solo que han sido desplazados a un nuevo contexto[664]. Algunos aprendices de Jesús buscan pretexto en los mandatos de la Torá sobre la misericordia con el pobre para condenar a esa mujer, que ha rebasado la frontera de sus roles en las culturas mediterráneas, con tal de manifestar su amor.

Los varones desafían el *honor* de Jesús, al mismo tiempo que intentan denigrar a la mujer, junto con el acto *cometido*, hasta oscurecer su valor genuino: "¿A qué viene su derroche de perfume?"[665] 14, 5. "Pues que podía venderse este perfume a cambio de trescientos denarios y dar a los pobres (*ptokhoí*)"[666]. De tal manera, comienzan por hacer sospechosos sus motivos. Después la atacan directamente: "y la reprendían con severidad (ἐνεβριμῶντο)", es decir, con intención de avergonzarla ante todos.

Sobre ella se cierne el repudio de los varones que pretenden integrar exclusivamente el séquito de Jesús. La oposición creada por los *celosos* ni siquiera esconde su primer propósito: *pobres vs. mujer*. La Ley manda honrar a los pobres, pero

[661] Cfr. la visión crítica sobre el trato reservado a las viudas, según KAREL VAN DER TOORN, "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", en RIA KLOPPENBORG, WOUTER J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1-14.
[662] Vid. excurso sobre "la casa", PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 100.
[663] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 480, quien realiza un análisis mucho más profundo de lo que puedo consignar aquí.
[664] Vid. MATEOS – CAMACHO, *Marcos*, 240.
[665] εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν;
[666] ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς

permite deshonrar a la mujer, en circunstancias como ésas, con el fin de educar sus instintos, doblegar sus deseos, domesticarla. Al mismo tiempo, están poniendo en duda el criterio de Jesús, quien se ha identificado con los pobres, varón lider entre sus pares, pero no ha rechazado la interacción con *esa mujerzuela*, ni ha ocultado su respuesta *complaciente*, implícita en la escena. Lo que late todavía más al fondo es una visión del pobre como asceta y de la pobreza voluntaria como negación del cuerpo. Esa mujer de Betania se anticipa a las obreras de Nueva York que pedían aumento de salario en 1908, con el lema: "Queremos pan, pero también queremos rosas", *pan y rosas*.

El acto de la mujer de Betania no es solo la unción del Mesías, sino una entrega declarada. La vida buena no consiste en la mera subsistencia, ni en el sometimiento *pseudosanto* a un rol que enmascara los deseos, para obtener honor, sino en el desarrollo de todas las capacidades humanas, incluido el sentimiento estético y, por supuesto, el aprendizaje de la sexualidad hasta la unión que permanece en el amor. Desgraciadamente, en las sociedades patriarcales, a pesar de las alharacas integristas, el proceso vivido por muchos varones, quienes construyen el espacio público, trata justamente de lo contrario. La sexualidad comienza por ser un pacto entre varones que intercambian mujeres, mientras que su aprendizaje consiste en la práctica mecánica y grotesca, *sin amor*; desde el *Satiricón* hasta una pornografía violenta, *sin erotismo*. La búsqueda de la unión entre los amantes era reservada al ideal romántico de las mujeres, quienes *obligaron* a inventar el género de la novela griega, en calidad de lectoras.

La historia aplazada del amor entre amantes iguales en derechos, que se reconocen libremente, era (paradójicamente) coherente con las tradiciones judeocristianas y helenísticas, a pesar del patriarcalismo. No puede ser circunstancial el elogio en el Cantar de los Cantares a una mujer enamorada que afronta el dominio injusto (Cant 1, 5ss.). Como es sabido, durante la semana de la Fiesta de los Ázimos, antes de la Pascua, las mujeres participaban en el ritual por medio de los cantos (el Hallel) y celebraban *las bodas* entonando el Cantar. De tal manera, evocaban cada año la única fiesta pública en la que habían participado con semejantes derechos que el varón, como protagonistas o, mejor dicho, *interagonistas* de una comunidad más amplia: sus propias bodas.

Gracias a una mujer concreta, en la casa que han refundado sobre cimientos nuevos (fiesta de bodas, banquete del con-reinado de Dios-a, familia de los pequeños, comunidad abierta e itinerante), Jesús descubre la significación transcultural, última,

definitiva, de un solo acto amante. Lo proclama frente a sus sancionadores, *en memoria de ella*: se ha anticipado a la tumba (Mc 14, 8) para adelantar la victoria definitiva del amor sobre la muerte[667].

1) "Dejadla en paz, ¿por qué le *pegáis*? Ha obrado bien conmigo"[668] Mc 14, 6.

2) "Porque a los pobres los tenéis siempre con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien. Pero a mí [concreto, persona] no me tenéis para siempre" Mc 14, 7. El argumento es similar al que había empleado frente a los legistas que dedicaban sus bienes al *korbán*, con tal de no dedicarlos a sus padres (cfr. Mc 7, 11-13). De lo que se trata es de amar.

3) "Hizo lo que pudo. Se anticipó a ungir mi cuerpo antes de la tumba"[669] Mc 14, 8.

Esta frase podría figurar en la memoria colectiva como la declaración de amor fiel en boca de un amante condenado a muerte. A quien se permita verlo así, reconocerá una de las expresiones de amor más bellas de toda la Historia de historias. Pero la habíamos enterrado junto con una parte de la *memoria de Jesús*. El nombre de ella.

En la complacencia de antes no había culpa. Jesús no rechaza la oportunidad de compartir su vida con una mujer, en respuesta a su entrega, sino que le recuerda a ella y a todos que están preparando su muerte. Pero a esa mujer concreta, con nombre (ignorado), le agradece su valentía frente a los que planean o piensan sacrificarle. Inmediatamente después, como subraya el narrador, Judas, uno de los Doce, sale en dirección hacia los sumos sacerdotes, para castigar a quien considera un *santo falso* (Mc 14, 10), porque no se somete a sus prejuicios ni a su diseño.

De esa *silenciada* manera, la mujer de Betania prefigura, "dos días antes de la Pascua" Mc 14, 1, lo que va a ser el don definitivo de sí mismo que Jesús simboliza y culmina en la Última Cena: la secuencia justamente posterior (Mc 14, 12-26) [670]. Los encuentros de Jesús con la viuda pobre y con la amante que le ungió, tal como son relatados por Marcos antes de la Cena, sirven para comprender un proceso abductivo a través del foco de Jesús, hasta que *crea* el símbolo del amor pleno, humano y divino.

---

[667] El salario anual de un trabajador en su tiempo se ha gastado para la boda del Mesías que nos ha amado como nadie nos amó, hasta darse enteramente como alimento y, justo antes, como esposo a esta mujer, quien representa a la nueva comunidad.

[668] ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοι

[669] ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν

[670] "En esta perspectiva ha de entenderse la palabra sôma, cuerpo, de Jesús que encontraremos de nuevo en el contexto eucarístico (el pan es su sôma 14, 22) y sepulcral (José de Arimatea entierra su sôma 15, 43)" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 376.

También Jesús, como la mujer de Betania, se anticipa a los crucificadores en desafío frente a quien le traiciona y, de tal manera, impide que la muerte se apropie de su cuerpo. Ya se había dado a sí mismo en un acto de amor total, en la Cena pre-pascual. Ya no es posible que caigamos de nuevo en las redes del *doble vínculo* –la "muerte enamorada", la "vida desatenta"- más que por insensatez; o por un empujón y una inercia de siglos.

34, 35 y 36. Incluso las funciones cambian

El **joven cubierto con una sábana** (Mc 14, 51-52), **Simón de Cirene** (padre de Alejandro y Rufo, cristianos 15, 21) y **el centurión romano** (15, 39) son personajes en escorzo, tomados en medio de la acción. No son personajes "planos", sino plásticos y expresivos.

El joven misterioso que es detenido por los captores de Jesús, antes de huir desnudo (Mc 14, 51-52), es un personaje *catafórico* que preanuncia el acontecimiento de la resurrección, después que Jesús fuera privado de su libertad y de su cuerpo[671]. Algunos intérpretes, como Secundino Castro, lo ponen en relación con el joven que aparece nuevamente vestido de blanco en la tumba vacía (Mc 16, 5), cuando las mujeres se acercan en busca del cuerpo de Jesús[672]. Sobre todo, la intencionalidad del redactor fue mostrar la libertad y el sublime misterio del cuerpo humano vulnerable, el cual va a ser sometido a un rito de *dominación* por los poderes que organizan la religión política[673]. El relato de la Pasión hace patente que el cuerpo de la víctima era y es utilizado como un objeto sobre el que se inscribe la acción ritual de los poderosos: la destrucción.

Pero la narración evangélica simboliza por medio de ese joven que el cuerpo de Jesús va a resucitar / ha resucitado íntegro. De hecho, una de las interpretaciones posibles acerca de la identidad del personaje, en el contexto de la tradición oral, además de en el texto canónico, es que fuera una referencia a Lázaro, el resucitado por Jesús[674]. Con mayor certeza se puede afirmar que la sábana del joven (gr. σινδόνα, un "lienzo de lino") es un objeto que solo reaparece en el acto posterior a la muerte de Jesús, cuando José de Arimatea "compra una sabana", recoge el cuerpo de Jesús, lo envuelve y lo

---

[671] Acerca del *Evangelio secreto de Marcos* (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Carta a Teodoro*), ya he tratado en: "Pureza e impureza" (III.2.2), y de modo específico en "Crítica textual: ¿un evangelio secreto?" (II.1.2). Vid. más detalles sobre la exégesis actual (KÖSTER, CROSSAN, y su descubridor, MORTON SMITH), en MARKUS, "Secret Gospel?", *Mark 1-8*, 47-51. Estoy de acuerdo con MARKUS en que "Secret Mark is more likely a redaction of Canonical Mark than the other way around", ibid. 51.

[672] Vid. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 420. FOCANT, "Les finales de l'évangile de Marc", nombra otras alegorías posibles: un joven bautizado de las primeras iglesias, por su referencia al rito primitivo del desnudamiento y la inmersión; una construcción simbólica del "discípulo modelo", etc. En contra de esas ideas y de la nuestra, GNILKA, *Marcos*, 319, n. 292.

[673] Vid. el modelo de PIERRE BOURDIEU para explicar los "ritos de institución" en la sección IV de este libro: "Ritos de institución para el dominio total"; así como la interpretación que hace HANNA ARENDT de la "dominación total" ejercida por los regímenes totalitarios en los campos de exterminio.

[674] MICHAEL J. HAREN, "The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14,51-52", *Biblica*, 79 (1998), 525-531.

pone en un sepulcro "excavado en roca" (15, 46); como también es patente, según el relato, que un joven (νεανίσκος 16, 5) solo vuelve a aparecer en el escenario de la resurrección, vestido con una túnica blanca.

Los *ritos de paso* tienen un valor crucial para explicar el aprendizaje de Jesús en sus inicios: el Bautismo y el pasaje por el desierto, antes de *volver a Galilea*. Jesús asume el programa ya determinado por el Bautista y, de seguida, hace suya la misión del Espíritu, todavía por determinar (cfr. la sección IV de este libro). Sin embargo, el *ritual de la violencia* sacralizada no tenía nada que enseñar al ser humano, sino por la intervención superadora de Dios-a, quien deja a los sacrificadores sin dominio y *se hace cargo del cuerpo* con la persona entera. Las figuras del joven liberado de sus captores y la sábana blanca, transformada en túnica, producen un pliegue en la línea temporal del relato, el cual podría ser interpretado como un símbolo de la trascendencia o de una existencia que no obedece a nuestras categorías.

El **campesino** (Mc 15, 21) y el **centurión** (Mc 15, 39) comunican la perplejidad de quienes cumplían su función social con indiferencia, hasta que se hace patente para ellos la ruptura de cualquier supuesto de *normalidad* en un mundo de la vida común. El secuestro, maltrato y asesinato de Jesús ha acabado con la legitimidad presupuesta por el sistema del Templo y por el imperio. Personifican a un narratario *distanciado* hasta entonces; con quien busca comunicarse el narrador que relata la Pasión, de manera que pueda dejarse afectar por la empatía con el héroe, precisamente en el lugar de su debilidad extrema. Simón carga la cruz que Jesús no puede a causa del suplicio. El centurión es un testigo capaz de admirarse ante lo sublime de ese héroe que ha soportado el sufrimiento físico y la represión de los jefes, hasta interpelar en su grito al amor de Dios-a. Pero solo puede hacerlo desde sus presupuestos culturales[675].

Aunque representan funciones muy determinadas por la sociedad y la cultura (el ángel en la cosmología del *Poder*, Simón *el Trabajador, el Soldado* de Augusto)[676], los tres pueden mostrar un profundo cambio, ético y espiritual, que el relato se limita a sugerir. En su breve aparición está el germen de una historia que concluye con la

[675] Como ya he anotado supra, la declaración de este personaje difícilmente podría ser tomada como una confesión por la audiencia, vid. EARL S. JOHNSON jr., "Mark 15, 39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica*, 81 (2000), 406-413, disponible en http://www.bsw.org/project/biblica/bibl81/Ani14.html

[676] Cfr. un ensayo crítico acerca de esas figuras en la cultura occidental por JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Aprendices y lectores*, cit., cap. II.3.2, "Las figuras destructivas de la individualidad": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/aprendices-y-lectores-el-desarrollo-humano-a-traves-de-la-literatura--0/..

transmisión de sus testimonios como parte de la memoria oral. O bien Marcos (es decir, alguno de los redactores) se los inventó o bien los redujo, con similar eficacia artística, a tres ventanas abiertas hacia una comunidad donde cabían trabajadores, soldados y figuras gnósticas.

37, 38-40, 41. Motivos para arriesgar la vida

José de Arimatea (Mc 15, 42-46) y **las mujeres que le seguían, María Magdalena, María la de Santiago y José y Salomé** (Mc 15, 40-41.47; 16, 1-8), intervienen a tiempo con la intención de recuperar el cuerpo secuestrado, al menos por medio de un ritual funerario. El amor de las mujeres las lleva de nuevo a la tumba con una intención aún más comprometida: retener el cuerpo de manos de la muerte.

No lo consiguen: la unción ya había sido hecha por la mujer de Betania, *quien se anticipó a la sepultura* y a la acción divina de afrontar los poderes homicidas por medio de la resurrección[677]. En lugar de consolarse legítimamente por medio del rito, descubren un acontecimiento más allá de cualquier acción humana: la muerte ha sido vencida, junto con sus ejecutores políticos y religiosos, por el Misterio de Jesús. Es lo que ha solido decir la exégesis. Pero, ¿por qué se toman ese riesgo? ¿Por apego a un cadáver?

Después de una lectura más profunda, cabe plantearse de nuevo las motivaciones que llevaron a esas tres seguidoras, a riesgo de ser castigadas gravemente, al encuentro de alguien que había anunciado su resurrección en ocasiones anteriores. La ansiedad que las mueve –de acuerdo con el relato- no es solamente fruto de una piedad hacia el cuerpo destruido, sino una expectación inquieta sobre el acontecimiento. Ellas han escuchado al Maestro y han sido testigos de su muerte *contrafáctica*: su grito sin violencia hacia Dios-a (Mc 15, 34). El recurso a los aromas recién comprados y a su rol funerario en cualquier cultura les permite vencer su propio miedo ante a los perseguidores, para acercarse a *ver*.

Además de esas tres protagonistas, es necesario resaltar –como han hecho varias comentaristas- **que un grupo numeroso de mujeres "subió" a Jerusalén con Jesús** (Mc 15, 41) y le siguió fielmente hasta la cruz. La actitud de las dos Marías y de Salomé no es solo fruto de su devoción ni de un rol socialmente ritualizado –ocuparse del funeral-, sino que es coherente con la respuesta de muchas mujeres a la llamada radical

[677] Vid. la comparación frecuente en la exégesis entre el primer acto de unción lograda, en Betania, y el segundo acto frustrado o sencillamente no realizado, cuando las tres mujeres descubren la tumba vacía, V. PHILLIPS, "Full Disclosure", 22-24, 29s. PHILLIPS nos incita a sobrepasar el prejuicio androcéntrico, tal como aparece en el lenguaje del narrador, para plantearnos de nuevo las preguntas básicas: "¿Por qué tres discípulas van a la tumba con especias [ἀρώματα]?". Es relevante que el término utilizado sea ἀλείψωσιν, el cual no se usa en los LXX ni en el NT por motivos funerarios, sino que describe la unción mesiánica.

de Jesús para provocar el seguimiento (Mc 8, 34ss.), la cual se perfiló, con todos sus rasgos, durante la subida a Jerusalén (Mc 10, 1-45)[678].

42 y 43. Principio y fin de la misión

Los ángeles que estuvieron con Jesús al principio son los primeros en servirle (διηκόνουν αὐτῷ Mc 1, 13b); mientras que las mujeres que le acompañaban le han servido durante todo el camino (Mc 15, 40-41). Esa afinidad entre mujeres y ángeles nos vuelve a situar ante el complejo de ocultamiento/exaltación con que los redactores se acercan a los personajes femeninos. Pero también señala el modo en que ha llegado a realizarse la misión de Jesús (Mc 10, 45): el servicio personal a la muchedumbre.

El **joven vestido de blanco**, al que ya he aludido, cumple su papel de simbolizar la pureza angélica; pero también podría significar una ironía del autor (Mc 16, 5-7). En cualquier caso, la escena dibujada por Marcos es tremendamente connotativa. Quienes esperaban ver y tocar el cuerpo de Jesús manchado con su sangre, se tropiezan con esa aparición pulcra: "se alarmaron mucho" (ἐξεθαμβήθησαν) Mc 16, 5c. Ese sujeto parece saber más que ellas, pero *no lo ha experimentado con ellas*. Quiere ayudarlas a superar el trauma: "No os alarméis (μὴ ἐκθαμβεῖσθε). A Jesús buscáis […] (Ἰησοῦν ζητεῖτε)" Mc 16, 6a[679]. El joven manifiesta empatía y su común amor a ese humano: "el de Nazaret, el Crucificado. Ha resucitado. No está aquí. Mirad el lugar donde lo pusieron" Mc 16, 6b. Sin embargo, no les quita *el miedo del cuerpo* a las compañeras de Jesús. Todavía no lo han visto *caminando*, de nuevo, por Galilea.

---

[678] Vid. la opinión de SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, cit., quien considera a ese grupo de mujeres en su conjunto, todas las que le siguieron, como "discípulas". Además, interpreta que las mujeres señaladas en el texto no son tres, sino cuatro: Magdalena, María, la madre de Santiago y José (diferente de la anterior) y Salomé. Cfr. VICTORIA PHILLIPS, "Full Disclosure", 18-19: "Otras mujeres [además de las tres resaltadas] podrían ser consideradas creyentes en Jesús como Mesías, pero son distinguidas de las mujeres discípulas" 19.

[679] La expresión es similar a la que comunica Jesús en otros lugares del relato, en su relación con los aprendices y con los *interagonistas*: no temas (μὴ φοβοῦ 5, 36; 6, 50; cfr. 4, 40; 5, 35; 9, 21s.). Es índice del acercamiento afectuoso de Dios –o de sus mediadores: José, Moisés- a una conciencia sobrecogida ante lo sagrado en el Primer Testamento. Además, la exégesis ha señalado el paralelo entre esta escena, protagonizada por las mujeres que buscan a Jesús al salir el sol, con la búsqueda de Simón en Cafarnaún cuando Jesús ha ido a orar por la noche a las afueras del pueblo (1, 36). Vid. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 488.

El bloque cerrado: los oponentes

Los personajes hasta ahora enumerados no son planos, dado que experimentan un cambio en su trayectoria vital. Esos cambios no se dan en un solo sentido. Los aprendices cada vez comprenden menos a Jesús; Jairo o José de Arimatea se vuelven hacia él con una confianza ejemplar; las mujeres superan las limitaciones impuestas por su género. Además de los aprendices, algunos jefes religiosos y las mujeres, cada uno/a de distinto modo, muchos otros personajes menores manifiestan una deliberación o un cambio de plano que transforma su *ēthos* en relación con Jesús. Los poseídos por "espíritus impuros" son, quizá, el ejemplo más espectacular del cambio en cada una de las historias transmitidas, y, sobre todo, del *aprendizaje posible* (vid. infra)[680].

Incluso entre los personajes que participan **en el *bloque* de los oponentes** contra el reinado de Dios hay diferencias. Herodes (Mc 6, 14-16 ss.), los sumos sacerdotes (Mc 11, 18.31-32; 12, 12; 14, 1.10-11) y Pilatos (Mc 15, 1-15.44-45), es decir, los más poderosos, manifiestan un *ēthos*, aunque sea malvado: deliberan acerca de la estrategia a seguir ante Jesús.

Otros no tienen más relieve personal en el relato que su función social, al igual que **los letrados, los sumos sacerdotes y otros grupos de poder**. Se articulan unos con otros desvelando un sistema que comienza por señalizar a Jesús como un intruso; luego lo ponen a prueba con provocaciones; después conspiran contra él, traman su detención e intervienen en las distintas fases del proceso de su condena. La retórica de ese circuito cerrado consiste en legitimar la violencia como cumplimiento de una amenaza, por muy irracional que sea el motivo: una profecía por autocumplimiento[681].

---

[680] Vid. MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", especialmente el apartado "Exceptional Jewish Leaders: Response to Jesus as a Key", 131-165 (157-165); id., "The Major Importance of the Minor Characters in Mark", especialmente "Parallel Characters", 206-209. "Generally the (Jewish) religious leaders respond as enemies, the disciples as fallible followers, and the minor characters as exemplars, with the continuum of responses providing the framework for understanding any particular response. But the exceptions are crucial to the narrative" 208. Las excepciones son Jairo y José de Arimatea, entre los jefes, Judas entre los aprendices, etc. "An the exceptions suggest that being a foe of Jesus is not simply a matter of one's social or religious status and role, but a matter of how one responds to Jesus. Of course, responding *appropriately* to Jesus, being a follower, is not a simple matter either" 165.

[681] Podría confundirse con el compromiso de Jesús para que se realice la voluntad divina por medio de su amén anticipado; pero consiste en lo contrario. La violencia sagrada tiene que esconder la mano para disfrazar de voluntad divina su cálculo de intereses. De tal manera el relato desvela que la religión política está actuando como una tecnología al servicio del totalitarismo.

La aparición de **Satán** en el desierto (1, 13a), por oposición a los ángeles y a los animales, sirve de prólogo al ***proceso ritual del terror*:** amenaza de sanción divina, conspiración, traición, posesión del cuerpo, humillación y destrucción. La narración ha reconstruido el mecanismo con que funcionan los medios de control social (poder y dinero), a través de la cadena jerárquica: desde los clientes que detectan el indicio de libertad en Jesús (Mc 2, 16) hasta sus patrones en Jerusalén (3, 22); desde los patrones (los sumos sacerdotes y legistas Mc 11, 18) a sus siervos y subordinados (14, 43; 15, 8.11).

1. Así pues, la lógica del sistema consiste en la impersonalidad y la reproduce por medio de la violencia. Los *personajes subordinados* que actúan contra Jesús están protegiendo su función dependiente del poder y del dinero:

1.A) sea como *clientes o siervos de los jefes religiosos*:
1) los deudos de la niña difunta, que dejan de llorar para burlarse cuando afirma: "está dormida" Mc 5, 38-40;
2) la criada y otros que denuncian a Pedro mientras se oculta en el patio del Sumo Sacerdote vigente Mc 14, 66s.;
3) una muchedumbre que apoya y corea la condena programada contra Jesús por los sumos sacerdotes, es decir, por las casas (*oikoi*) de quienes eran elegidos y elegibles para tal cargo por el gobernador romano (Mc 15, 6-15); participan en una misma red social y una misma trama con
4) quienes se prestan a dar testimonio contra él en un falso juicio ante el Sumo Sacerdote (Mc 14, 56-57; cfr. 15, 29-30),
5) se burlan con violencia de su carisma profético (Mc 14, 65, cfr. 14, 62)
6) y repiten su "falso testimonio" ante el Crucificado: "tú que destruyes el santuario y lo levantas en tres días" Mc 15, 29;

1.B) sea como *instrumentos del imperio* que convierten el proceso del juicio y la ejecución en un carnaval: los soldados imperiales que se posesionan de Jesús, lo azotan y le torturan (Mc 15, 16-20; cfr. 10, 34), se reparten sus ropas (15, 24), se burlan de su agonía y ejercen con él una *miserable misericordia* (15, 23.36).

1.C) La estrategia de *inventar* una supuesta tradición para liberar a un preso escogido por la multitud –el incógnito **Barrabás**, quizás un eco de otra burla[682]- denunciaba de forma irónica los mecanismos que había utilizado el poder totalitario para autolegitimarse, en descrédito de cualquier democracia real. El plebiscito (Mc 15, 6-15) para ritualizar la condena contra Jesús se muestra en toda su tragicómica crueldad. Me hace recordar los relatos sobre el modo en que se autolegitiman los tiranos populistas (Valle Inclán, *Tirano Banderas*; Roa Bastos, *Yo, el supremo*; Bulgakov, *El demonio y Margarita*; Delibes, *Parábola del náufrago*).

2. El relato también describe algunos personajes enemistados contra Jesús, los *antagonistas*, quienes manifiestan una mayor complejidad que la mera determinación de matar al héroe.

2.A) El personaje de Judas no es históricamente necesario para que se desate la violencia ("durante la fiesta no…" cfr. Mc 14, 1-2), pero revela la trama sociosimbólica del sistema en su conjunto. Judas se hace cliente de los sumos sacerdotes al mismo tiempo que *entrega* a quien consideraba su patrón (Mc 14, 10-11) y anticipa el desenlace *durante la Pascua*. No está sirviendo al plan de Dios, sino a la representación de un sacrificio aterrorizante contra la víctima expiatoria. Quiere romper esa delicada red de la solidaridad independiente del poder, que se había fundado en el reconocimiento interpersonal y en la gratuidad (cfr. Mc 2, 14s.19s.; 5, 33-34; 6, 37ss.; 7, 28-29; 8, 2ss.; 9, 33 – 10, 45; 10, 6-8.21.28-31; 11, 29-30s.; 12, 28-34), como acaban de manifestarse *mutua y corresponsablemente* la mujer de Betania y Jesús (Mc 14, 3-9), a través de un esponsal simbólico. De hecho, Judas reacciona sancionando negativamente ese acontecimiento: para él Jesús solo puede ser un sujeto de poder sobrehumano o una víctima.

---

[682] Vid. el comentario de R. E. BROWN, *The Death of the Messiah*, I, § 34. Desconfía de la autenticidad de esta escena en la medida que *Bar-abbás* es un nombre simbólico que significaría "hijo del padre" [o "hijo del maestro" Bar-rabbás], para oponerlo a Jesús por su falsedad. Pero ese apelativo tiene sentido en el contexto de una especie de "carnaval romano", con el plan de denigrar a Jesús frente a la muchedumbre. De modo más general, lo que se destaca es una manipulación implícita: "The degree to which hostility toward Jesus dominates in all the Gospel pictures is apparent when we consider two details on which there is curious silence: No Gospel explains why the populace wanted Barabbas, who was scarcely a desirable character, and none mentions even one voice being raised in favour of Jesus, who hitherto had fared well in his public relations. In all the Gospels the mass opposition to him is what ultimately forces Pilate to accede to the crucifixion," ibid. 809. ¿Fueron los redactores quienes acusaron al pueblo para disculpar a Pilatos o fue el mismo Pilatos quien montó el espectáculo? En el relato hay motivos para suponer que la intención de Marcos era denunciar, con la mayor objetividad posible, la política imperial que decidió el asesinato de Jesús y pretendía guardar la cara ante sus posibles partidarios (cfr. 15, 44s.).

2.B) Herodes, Herodías y su hija (Mc 6, 14-28), son protagonistas de una historia aterradora, hasta el máximo de crueldad, y revelan una conciencia aterrada por las consecuencias: la de Herodes.

2.C) Por el contrario, Pilato, aunque de hecho sea el protagonista principal en el desenlace del relato de la Pasión, hace todo lo posible por descargar la responsabilidad sobre sus clientes en el orden del poder, tanto los sumos sacerdotes como el coro enmascarado y grotesco de partidarios que los rodeaban. A diferencia de los demás evangelios –cuando imaginan a Pilato presa de la angustia o garante de la legalidad-, en el relato de Marcos lo único que le identifica es su extrañeza ante las reacciones inesperadas de Jesús (Mc 15, 5.44), además de su astucia para montar un carnaval sangriento y denigrar públicamente al "rey de los judíos" (15, 18.26). Su posición en la cúspide del sistema no es amenazada por la conciencia de haber hecho mal ante Dios, sino por motivos similares a los jefes religiosos: conservar y fortalecer su privilegio.

2.C) Los grupos que vigen como autores de una trama secundaria contra Jesús tienen alguna autoridad religioso-política: **fariseos** y **letrados**, **herodianos, saduceos** y **sumos sacerdotes**. Sus representantes políticos son quienes forman esa peculiar magistratura de Jerusalén a la que se refiere Jesús en el relato (los "sumos sacerdotes" y los "letrados" Mc 10, 33)[683], cuando anuncia una revelación inminente: su condena a muerte y su resurrección.

El relato hace ver una secuencia de agravamiento en la forma de actuación de cada uno de los grupos organizados, que se corresponde con los pasos ya descritos en el *ritual del terror*. Sin embargo, la *impersonalidad* con que actúan resulta inquietante. Parecen dominados hasta tal punto por la fatalidad *estructural*, que una parte de la exégesis teológica los había elevado a la categoría de actores en un plan divino.

Al principio, cabía la posibilidad de que reaccionasen de otro modo. Las primeras controversias son diálogos que incluyen una argumentación sobre los fundamentos de los actos de Jesús (Mc 2-3). Pero la situación parece irreversible desde Mc 3, 6: el inicio de la conspiración para aniquilarlo.

[683] παραδοθήσεται **τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν**, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν

Los únicos ayudantes “planos”

Por último, hay unos pocos personajes que ejercen la mera función de **ayudantes**, quizás los únicos personajes favorables que encajan en la categoría de “secundarios”, según definiciones al uso: “personajes de repertorio con un solo rasgo”; elementos prescindibles para la trama, aunque no para la historia.

Los dueños anónimos del burro (Mc 11, 5) y los amos de la casa donde se celebra la Pascua (Mc 14, 16) no tienen vuelta de hoja. A diferencia de éstos, incluso Simón “el leproso”, el anfitrión de Betania (Mc 14, 3), tiene una historia a sus espaldas: es muy probable que haya dejado de ser un marcado, un *metsorá*, para servir con su persona, su casa y sus bienes a la nueva comunidad; o dicho de otra manera, corresponsabilizarse con Jesús y compartir una misión.

6. Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, interagonistas: contrastes en el texto

6.1. Por etapas

Entre los *aprendices* (*mathetái*), la *muchedumbre* (*ókhlos*) y los *interagonistas* hay más similitudes que diferencias de perfil. No siempre queda patente la fe de unos frente a la incomprensión de los otros, ni podemos otorgarles rasgos seriales. Muchos quieren encontrarse con Jesús, otros son encontrados por él; incluso hay quien desea encontrarle, pero no ser reconocida: la mujer considerada impura. La mayoría de ellos se cuida de no plantear un desafío a su honor, de acuerdo con los códigos vigentes en las sociedades mediterráneas; pero otros provocan sutilmente un cambio de horizonte en la relación: el enfermo de la piel, la mujer siriofenicia, la de Betania.

Durante la primera etapa del camino (Mc 1, 14 – 8, 27), los *interagonistas* aparecen saliendo al paso *perpendicularmente* en figura de "suplicantes" [684]; mientras que los *aprendices* comparten la misión de Jesús hacia la muchedumbre en posición privilegiada, aun cuando no parezcan adaptarse a las experiencias vividas con él, al ritmo de sus encuentros.

En la sección central (Mc 8, 22 – 10, 52), tanto los aprendices y la muchedumbre, como los interagonistas, ponen obstáculos para comprender la llamada al seguimiento, de modo que Jesús hace emerger otro grupo con personalidad: los pequeños en la familia y en la sociedad (*paidía, mikroi, diakonoi, douloi*, secretamente las mujeres compañeras, cfr. Mc 15, 41), que son señalados como la semejanza del héroe en un sentido fuerte: *con quienes Jesús configura su vida cotidiana*. Los dos ciegos sanados tienen un valor simbólico específico para enmarcar la sección: Jesús quiere comunicar lo aprendido durante el camino por Galilea a quienes le siguen. El ciego de Betsaida *abre los ojos* en dos etapas (Mc 8, 23-25) que recuerdan (a) el camino por Galilea y (b) el camino por tierra de gentiles, las dos liturgias multitudinarias (muchedumbre judía, muchedumbre judía y griega). Concretamente, la corrección precedente de Jesús a los aprendices en la barca se centra sobre los temas del pan y la

[684] MALBON, *In the Company of Jesus*, 200; WILLIAMS, 336s. No todos son suplicantes: cfr. el hombre de la mano seca (3, 1-5) o Leví (2, 14-15), a quienes Jesús convoca, o la madre y los hermanos (3, 21.31), que quieren llevárselo.

ceguera, es decir, la incomprensión de los Doce (Mc 8, 14-21). El ciego de Jericó, Bartimeo, es puesto en contraste con el rico que no quiso seguir a Jesús, poco antes (Mc 10, 17-22). A diferencia de todos los anteriores, Bartimeo entra en el camino –antes estaba sentado a su vera (Mc 10, 46)- para seguirle subiendo a Jerusalén.

Durante la última secuencia del relato (Mc 11, 1 y ss., hasta la Pasión), la configuración mutua entre Jesús y los *interagonistas* se hace especialmente fluida. La condición vulnerable de Jesús bajo la red de una conspiración para asesinarlo otorga mayor relevancia tanto a su solidaridad con la viuda pobre (12, 41-44), en medio de la indiferencia general, como a la aprobación de las palabras de Jesús por el letrado (12, 32); "no estás lejos del reino de Dios" 12, 34b, concluye, a su vez, Jesús. Sin embargo, quienes ponen en práctica el amor al prójimo (dentro del reino, co-reinando con Dios-a) son la mujer de Betania (Mc 14, 3) y las compañeras que le han seguido y servido hasta la cruz, en su indigencia (15, 40-41), de tal manera que están disponibles para recibir el anuncio de su resurrección (16, 6).

En comparación con el escándalo que los varones y la muchedumbre manifiestan ante su debilidad humana, la presencia circunstancial de un campesino obligado a cargar la cruz hasta el Calvario (Simón de Cirene Mc 15, 21), junto con el centurión romano que comanda su ejecución (Mc 15, 39), como ya he señalado, adquiere una profundidad misteriosa. Pero la opinión favorable de un espectador extranjero ante la tragedia que acaba de ordenar y ver no encaja en una confesión cristiana; ni Marcos lo pretende. Ambos personajes hacen las veces de ayudantes por azar, con cierta ironía: los Doce ayudantes/aprendices han huido. De tal modo, el redactor enfatiza todavía más la soledad involuntaria del héroe.

Tan solo el ambiguo José de Arimatea y las compañeras que están voluntariamente presentes (María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, Salomé, junto a otras muchas "que habían subido con él a Jerusalén", Mc 15, 40-41; María Magdalena y María la de José 15, 47; María Magdalena, María la de Santiago y Salomé 16, 1-8) cambian el curso de la historia. Lo que parecía una tragedia, y lo era, tiene un *segundo final*: otro nudo y otro desenlace.

Un miembro del bloque plano que lo condena se atreve (el relato subraya su valentía) a pedir su cuerpo para enterrarlo: José de Arimatea (Mc 15, 42-46). Ellas han vencido el terror durante el tiempo necesario para descubrir el modo en que se ha cumplido la esperanza de Jesús, contra toda expectativa. Son tan heroicas como el

héroe: han pasado con él a través del túnel y participan activamente en el último vuelco de los acontecimientos. Pero salen huyendo despavoridas, en secreto… *hacia Galilea* (16, 7-8).

6.2. Los secundarios hablan más de la cuenta y obran más de lo contado

1. Dos finales sucesivos

Mercedes Navarro ha explicado el hecho de que aparezcan dos finales sucesivos en varios relatos insertos dentro de la trama de Marcos, así como en la clausura del texto en su conjunto[685]. Esa estrategia narrativa es coherente con una retórica global que hace uso del paralelismo y las repeticiones para contar una "progresión en dos etapas": "consiste en presentar al lector sucesos, sentencias o discursos de Jesús o de los personajes en dos momentos consecutivos, en los que el segundo ilumina, precisa, concreta, orienta y aclara el primero"[686].

En el "primer final" de los relatos de curación, Jesús pide silencio al enfermo de la piel (Mc 1, 44a, quien divulga su curación de todas maneras), al jefe de la sinagoga (después de haber resucitado a su hija 5, 34) y al grupo que le presenta un sordo (hablan arameo 7, 34s.)[687]. Pero el segundo final nos cuenta con delectación cómo divulgaron el hecho. La aparente desobediencia de quienes podrían obedecerle complacidamente se convierte en testimonio de una acción anticipada del Espíritu, que ha comenzado a predicar el evangelio de Jesús tomando a *los mensajeros como mensaje*.

En la trama construida por Marcos, la solicitud de Jesús al grupo de los sanados no podría separarse de su esfuerzo por acallar –con éxito- a los espíritus impuros (Mc 1, 25; 1, 34c; 3, 12; cfr. 3, 22-30) y a los aprendices (8, 30.33). Ambos recursos colaboran a crear suspense acerca de "quién es ese humano" y qué significa su relación misteriosa con Dios-a. Sin embargo, pertenecen a dos series distinguidas conscientemente por Marcos[688], a manera de un *crescendo* polifónico entre dos coros.

---

[685] NAVARRO, *Marcos*, 24-26.
[686] ibid., 25
[687] Le ordena abrirse (en arameo *Éffata* 7, 34b) justo después de su encuentro con la mujer extranjera *griega*. Ahora es relevante señalar que Jesús "*les* mandó" o les definió (en plural, al grupo de parientes probablemente judíos del sordo sanado: διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν) que no lo dijesen, con el mismo vb. gr. que el narrador usa en estilo indirecto para expresar la solicitud de Jesús a la familia de Jairo (διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο 5, 43).
[688] Cfr. el excurso de GNILKA, *Marcos*, I, 195-198, en concreto la opinión de ULRICH LUZ, quien pone nombre a la diferencia entre "secreto del milagro" y "secreto mesiánico". Según THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 117, el "secreto personal" (= mesiánico) se refiere a la identidad de Jesús y acaba desvelándose al final del relato, mientras que el secreto del milagro se rompe de inmediato, por una tendencia general a difundir las acciones milagrosas de Jesús, intente o no impedirlo.

La diferencia crucial estriba, precisamente, en el tipo de relación que Jesús establece con unos y otros: los espíritus impuros, de un modo peculiar, y los aprendices de modo directo, son instruidos por Jesús sobre quién es el rostro verdadero de Dios-a, a diferencia de las imágenes "endemoniadas" del dominio que les fascinan. Jesús no se cierra a ellos, sino que los acoge y escucha; pero ejerce en la relación una autoridad tajante. Por el contrario, con aquellos que se acercan para ser sanados bajo el peso de la humillación –la actitud puede ser suplicante como la mujer griega o valiente como la mujer con flujo de sangre-, Jesús responde derribando las murallas, al principio como un asediado, luego con una disponibilidad plena.

Las dos series no son tipos formales: la actitud acogedora de Jesús es similar en otros relatos donde no se realizan sanaciones (p.ej. la mujer de Betania que le unge; Mc 14, 6-9); el relato del geraseno –un endemoniado extranjero-, concluye paradójicamente con su envío como mensajero (Mc 5, 19); el diálogo con algunos de entre los Doce puede ser mucho más relajado y aquiescente (p.ej. Mc 9, 1-9). Lo relevante es que Jesús se deja afectar por tales encuentros, hasta el punto de revelar a la audiencia actual un proceso explícito de aprendizaje.

2. Serie activa: el evangelio de los sanados

A través de la primera serie, el narrador reconoce una repetición y una progresión retórica: "pero cuanto más les insistía (αὐτοῖς διεστέλλετο), tanto más ellos lo predicaban" Mc 7, 36b (cfr. el mismo vb. *diastellesthai* 1, 43s.; 5, 43s.). Por si fuera poco, Marcos hace actuar al grupo de los sanados (κηρύσσειν πολλὰ 1, 45; περισσότερον ἐκήρυσσον 7, 36b) con la misma dignidad que los Doce y el endemoniado geraseno, quienes fueron enviados a *predicar* (*kerysseín* 5, 20; 3, 14; 6, 12), como Jesús había empezado a hacerlo (1, 39). Dichos *interagonista*s sanados, de otra manera que los Doce y el mismo héroe, predican el (con)reinado de Dios-a que está interactuando con la presencia de Jesús. Dicho de otro modo, esa serie de personajes difusores de las obras jesuanas (sus *dynameis*, dice Marcos 6, 2) se expresan más allá de lo programable, por la intervención de una fuerza personal, que actúa desde su libertad para proclamar el modo en que Jesús mismo constituye un *misterio* [689].

Esos tres relatos de *dynameis* se diferencian de otros tipos: a) los "milagros de naturaleza" (Bultmann), que destacan por contraste la perplejidad de los Doce (su extrañamiento, más que su incredulidad, Mc 4, 35-41; 6, 47-52); b) las curaciones que representan la apertura de ojos en quienes le siguen[690], antes que comience una nueva etapa en el desarrollo humano de los aprendices: los ciegos de Betsaida y de Jericó.

En sentido contrario, se asemejan a aquellos encuentros en los que Jesús se siente movido a un gesto visible de aprobación y a un aprendizaje implícito: con el paralítico, la mujer que sangra, la griega de origen siriofenicio, otra mujer que le unge. Lo característica de la serie citada es *la iniciativa posterior de los sanados*, después de los encuentros: el *doble final* que convierte al sanado en sanador, es decir, en un seguidor activo de Jesús.

Esas *sanaciones divulgadas* hacen visible la acción del Espíritu en quienes obran en continuidad con Jesús, e incluso más allá de su primera intención. Están señalando un cambio cualitativo en la persona de Jesús, que no depende solo de él, sino de los

[689] Cuando pretende mover al enfermo sanado a que sea testigo ante los sacerdotes por el procedimiento que prescribe la Ley (1, 44b; Lev 14, 2ss.), Jesús produce el efecto contrario. Este primer momento es anterior en la trama a la polémica con los letrados. De todos modos, la historia subyacente señala una dificultad coherente con el relato: ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν 1, 45. Desde entonces, Jesús no entra de manera abierta a las ciudades, sino que permanece en las afueras y en lugares solitarios, como un proscrito o un "mesías oculto" (cfr. las peripecias de David desterrado en la historia de la ascensión al trono según 1Sam 19, 8ss.).

[690] De ojos y de oídos, para ser exactos (Mc 8, 18). La sanación del sordo está en el cruce entre distintas series.

vínculos que ha creado para dar lugar a una red más extensa de comunidades. En los tres casos, Jesús se resiste con cierto vértigo a publicar unos hechos de los que no es el único responsable:

- el evangelio de la purificación provocada por el impuro,
- el evangelio de una resurrección guiada por la fe de la mujer enferma de flujos (e impura),
- el evangelio de la apertura a los paganos (de habla aramea)[691] a que fue incitado por una mujer (de habla griega).

En otras ocasiones, la iniciativa era suya: la llamada a Leví, el viaje al otro lado de la orilla para encontrarse al geraseno, las dos liturgias multitudinarias; por lo que se siente capaz de hacerse cargo de las consecuencias.

Si intento hilar más fino, descubro que *las tres "sanaciones divulgadas" están entretejidas con esos (cuatro) actos deliberados de Jesús, en una secuencia amplificadora*. El héroe acaba tomando conciencia y lleva las riendas de su vida todavía más allá:

- del contacto con el impuro a la comensalidad con los pecadores y el primer paso hacia los paganos;
- de un cruzar agobiado en medio de la muchedumbre, al servicio consciente del pueblo que busca su guía, a quien organiza y alimenta en el desierto;
- de las sanaciones realizadas como un peregrino por tierra extranjera, al segundo y definitivo acto de la mesa común y simultánea entre judíos y gentiles.

[691] El supuesto de que el uso del arameo por Jesús en su relación con el sordo significa que se trata de judíos habitantes de Tiro es una elucubración con poco fundamento. Los sirio-fenicios solían hablar arameo, aunque hubiera quienes se habían inculturado por la influencia del helenismo en las ciudades durante cuatro siglos (la mujer de cultura griega).

3. Otra serie: enérgico ante la violencia

En otra serie paralela, a la que he aludido a lo largo de este libro, la actitud de Jesús parece similar. "No dejaba hablar a los demonios" Mc 1, 34b. "Manda enérgicamente" a los espíritus impuros (3, 12) y a los Doce (ἐπετίμησεν αὐτοῖς 8, 30) que mantengan oculta su identidad ("Hijo de Dios" 3, 11b; "Mesías" 8, 29b), aun cuando el narrador deja entender que ya era conocida o intuida por Jesús mismo. Pero el silencio que exige a estos personajes tiene otra función en el relato, distinta a la prudencia que solicita a los sanados.

Sorprende que el narrador utilice el mismo verbo para describir la acción comunicativa de Jesús –con una autoridad enfática- hacia los doce varones (cfr. Mc 8, 33) que hacia los espíritus impuros (cfr. 8, 32): "recriminar(los)" *epitimein*, a diferencia de "insistir(les)" *diastellesthai*, que usa en los casos de los tres sanados. ¿Es mera coincidencia?

Jesús utiliza con mucha frecuencia la *ironía* en el relato de Marcos; he puesto varios ejemplos en el cap. II.3.6. Pero, a mi modo de ver, responde con *exousía* cuando alguien pretende proyectar sobre él, con actitudes violentas, una imagen distorsionada de la divinidad: un ídolo del poderoso. La acción de increpar a la tormenta en medio del mar hasta conseguir que se calme (Mc 4, 37ss.), es utilizada por Marcos como emblema para representar la lucha que mantiene con las representaciones del dominio destructor en su entorno vital.

El último y más potente de todos esos *idola* es arrancado por su plegaria y su grito contra la máscara de la divinidad como agente de su propio homicidio en la cruz (Mc 15, 34-37), según han querido hacer creer los jefes religiosos que le condenan por blasfemia (14, 63; 15, 31-32). Jesús traspasa la corteza del horror para comunicarse con el amor de Dios-a, tanto en la oración de Getsemaní como en su última agonía.

No solo es una lectura plausible en el contexto de la época. También es coherente con el mundo construido por el relato, aunque deba contemplarse esa lucha misteriosa en el marco de una sociedad que interpreta la posesión por los *espíritus impuros* de acuerdo con varios modelos *emic*:

- un castigo por la trasgresión del espacio, el tiempo o la norma de lo sagrado, es decir, una impureza ritual[692];
- el efecto de la rebelión de los ángeles que descendieron del cielo y se unieron con mujeres, como imagina la literatura apocalíptica judía (el ciclo de Henoc, Jubileos: *tradición henóquica*) a partir de Gén 6, 1-4 (lo cual constituye una "impureza metafísica");
- una imagen del pecado o de la injusticia que posee al sujeto, aun sin conciencia plena por su parte: los profetas acusan a Israel de haberse hecho "impuro" para el trato con Dios por tal motivo.

La misma trama del evangelio constituye un modelo que reelabora los ya disponibles. La impureza sale del corazón que obra violencia contra el próximo, incluida la violencia verbal (Mc 7, 14.21s.; 9, 42-47; 10, 13). La *protología* apocalíptica se explica de nuevo a partir del "comienzo de la creación" (Mc 10, 7; Gén 1, 26-28; 2, 24), porque fuimos creados para amar hasta la comunión en una sola carne. En correspondencia, lo que Jesús tiene que experimentar en su relación con la muchedumbre es la superación del desprecio contra las "turbas", junto con el odio al cuerpo, para revelar en las necesidades y deseos humanos los motivos de una comunión posible: el alimento, el apego, la palabra, el amor entregado. La genealogía del pecado y de la tentación (el *peirasmós*) se narra por medio de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12), con una claridad que "comprenden" tanto la muchedumbre como los jefes político-religiosos.

El dilema moral que Jesús plantea, para entender cuál sea el lugar de Dios-a en la Historia común, se basa en el símbolo reconocible de la viña plantada por el/la Creador-a. En la tradición bíblica se refiere a Israel (Is 5, 1-4; Jer 2, 21), pero puede aludir igualmente a toda la creación. La posición segura y satisfecha de los poderosos es interpretada en forma de *responsabilidad* ante quien les ha permitido trabajar en su campo: un trabajo que debería dar frutos *para los demás*. Al igual que las reconstrucciones históricas de la literatura intertestamentaria [693], la parábola concluye en

---

[692] Vid. acerca de la maldición sacerdotal contra el *hammetsorá*, y sobre las maldiciones resultantes de la *halakhá* esenia contra cualquier discapacidad o defecto, JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza*, cit., Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010, sección V: "La memoria de los malditos": http://bvmc.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[693] En general, las revisiones históricas de la apocalíptica relatan los sucesos ya conocidos por el Pentateuco, de tal modo que las desgracias que suceden al pueblo –además de a los enemigos- parezcan fruto de la predeterminación divina: el testimonio principal serían las "tablas celestiales" donde están

el tiempo presente: el envío del Hijo querido junto con la conspiración organizada para matarlo. "¿Qué hará el dueño de la viña?".

El planteamiento radical del dilema implica, de partida, una deslegitimación del poder que se autoinvestía de sacralidad para hacer violencia contra este Hijo y contra todos los hijos. El modo en que el redactor lo resuelve pide la participación de la audiencia, en el contexto de su primera *performance* (cfr. Mt 21, 41-42)[694]. Su tema central ("¿Qué hará el dueño de la viña?") no es la destrucción (cfr. Mc 12, 9b), sino un acto de destronamiento (la Viña, entregada a otros por Dios-a, Mc 12, 9c); y el protagonista no son las legiones romanas, sino *la piedra angular* del salmo 118 (Mc 12, 10), es decir, el propio Jesús, a quien los jefes desechan y la muchedumbre reconoce.

El concepto que Jesús tiene de la Historia común no es el deuteronomista: un ciclo de violencia y venganza. La tradición oral independiente (Q; Ev Tomás 65-66), coincide con el relato de Marcos en la llamada a recuperar la memoria y revolver las estructuras, para que las víctimas de la violencia sean reconocidas: "La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido" Ev Tomás 66 (Mc 12, 10; Sal 118, 22). Sirve de clave metanarrativa para entender el evangelio en su conjunto, así como la construcción intersubjetiva de los personajes. Los propagandistas son silenciados por nombrar a Jesús con títulos propios de un emperador o un sumo sacerdote; mientras que los sanados comienzan a narrar sus encuentros con Jesús en forma de evangelio.

El discurso que compone Marcos en el capítulo 13 puede entenderse como una continuación de la parábola, utilizando los símbolos disponibles en la cultura judía de la época. Describe los sufrimientos provocados por la violencia de los poderosos y la estrategia de los "falsos mesías" que se disputan el control del Templo (Mc 13, 5-23); tampoco en ese relato se anuncia su destrucción. La sección final sobre la venida del Hijo del humano (la *parusía*) [695] mezcla las imágenes de otras parábolas sobre el reino (el crecimiento hasta la madurez de la higuera, Mc 13, 28-29; cfr. 4, 3-8; 4, 26-29 y 4,

---

escritos los hechos como un *fatum* (1Hen [Libro de la Astronomía] 81, 1ss.; [Carta de Henoc] 106, 19; 107, 1; Jub 1, 29; TestLev 5, 4).

[694] Ya dije que ese acontecimiento es el *terminus ante quem* de la redacción marcana. La redacción de Marcos parece referirse a la destrucción del Templo y de Jerusalén (70 d. C.), como si fuera una acción divina (profecía *ex eventu*). Pero basta comparar el añadido de Mt 21, 43-44, claramente alusivo, para ponerlo en duda.

[695] Vid. nota supra acerca del *Hijo del hombre* (Ungido, Elegido) que aparece en el último texto incorporado al ciclo de Henoc (el Libro de las Parábolas, desconocido por Qumrán) y en Dn 7.

30-32) con la expectación acerca del fin del mundo y la reunión de todos "los elegidos"[696] (13, 24-27; cfr. Ap 19, 6)[697].

La solicitud de una "vigilia" hasta el final es un motivo recurrente, que continúa y transforma el relato de la parábola de los viñadores (Mc 13, 28-37). Ahora es el Hijo, en lugar del Padre, quien distribuye *los servicios*: "igual que un humano se ausenta, deja su casa, da atribuciones a sus servidores, a cada uno su trabajo y ordena al portero que vele…" Mc 13, 34. La vigilia no promueve la *ambición* apocalíptica, sino que incita a la corresponsabilidad con el Hijo ausente, pero presente en la justicia cotidiana y en el trabajo por el desarrollo humano.

De similar modo que ante los espíritus impuros, Jesús hace las veces de un *chamán* homeópata cuando *recrimina la recriminación* en boca de Pedro, quien le ha tratado con violencia por renunciar al dominio (Mc 8, 32); en la actitud de los Doce aprendices contra los niños (Mc 10, 13) y en el celo de la multitud contra Bartimeo por molestar al maestro, mientras clama "ten compasión de mí" Mc 10, 48. Marcos está señalando de esa manera varios modos de actuación reprensibles: el enmascaramiento

---

[696] La morfología de esos textos-apocalipsis ha sido descrita por un grupo de investigadores (J. J. COLLINS, ADELA YARBRO-COLLINS; F. T. FA ELLON; H. W. ATTRIDGE; A. J. SALDARINI), vid. JOHN J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979), espec. 1-20 (6-7), y ratificada por PAUL D. HANSON, "Apocalypse and Apocalipticism: Genre", *ABD*. "*Apocalypse* is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an other-worldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world" COLLINS, "Introduction: Towards a Morphology if a Genre", ibid., 9.
Podríamos presentar su propuesta por medio de un modelo generativo. El apocalipsis es un tipo de discurso globalmente narrativo, en el que pueden integrarse o no: 1) la presentación pseudonímica de un protagonista prestigioso, humano (y en cierta medida semidivino), quien sirve para investir (¿poseer?) al medium y validar sus visiones; 2) la mediación de un agente sobrenatural (ángeles, potencias celestiales) y los diálogos con personajes sobrehumanos, sean sublimes o siniestros; 3) una protología (el origen del mal, una teogonía); 4) una revisión histórica que pasa por ser una profecía cifrada; 5) un viaje cosmológico por la tierra y el cielo (al cual no deberíamos apresurarnos en llamar "trascendente"); 6) una visión ("reportaje apocalíptico", en términos de KARL RAHNER) sobre el juicio final y la destrucción del mundo y de los impíos (el infierno), junto con la salvación de los justos (el cielo); 7) instrucciones al lector (parénesis, secreto, avisos: persecuciones) y/o, en su defecto, una estrategia político-retórica que no siempre se hace explícita.
Las visiones del cielo o del ultramundo por terrícolas *exaltados* (en la tradición bíblica: Henoc, Moisés, Elías, etc.) se corresponden con una escatología terrena que cumple las profecías: la destrucción de los impíos y el triunfo de los justos (Dn 7, 13-14; Jub 22-23; el Apocalipsis de los animales o el de las semanas en 1Henoc).
Los apocalipsis ya habían sido reinterpretados por Jesús en forma de un proceso histórico que no se impone a través del dominio, sino que ocurre a través de la maduración vital y el desarrollo humano: las parábolas del reino-semilla (4, 3ss.26-29.30-32) o del reino-fruto (4, 29; 13, 28; cfr. 11, 13-14). Sin embargo, Marcos anuncia una catástrofe para representar el final del orden injusto: una revolución cósmica que trastorna las jerarquías (13, 24-25; cfr. Dn 10, 13; 12, 1) y prepara la parusía (13, 26).

[697] Es significativo que Marcos no haga referencia al *juicio definitivo* en ese contexto, sino en otro anterior, cuando enseña a los aprendices la forma de vida en comunidad. Es entonces cuando formula el modo de una auto-recriminación por quienes practican la violencia contra los pequeños (*mikroi*), en cualquiera de sus formas (9, 42-50).

de Dios por medio de símbolos del dominio, junto con la violencia verbal ejercida en su entorno. Ambos se cruzan en las actitudes de los "espíritus impuros", por contraste con el amor actuante de Jesús o de los *interagonistas.* Gritan a causa de un terror masoquista: "¿Has venido a destruirnos?" Mc 1, 24b; 5, 7b.

No pretendo engrosar el catálogo de *formas* con esos dos tipos de relato. Se trata de una estrategia narrativa, a cargo del redactor, con la finalidad de modular el sentido de cada escena y el valor de las isotopías, como ya había señalado en el comentario de la serie anterior (supra, las *sanaciones divulgadas*). El curso de la historia también incide en la caracterización de los personajes. De hecho, Jesús no siempre habla *conminando* a los Doce (ni aun para moverlos a hacer algo cfr. Mc 8, 13; 9, 9), a diferencia de los espíritus "impuros", porque violentos. Cuando Pedro, Santiago y Juan bajan con Jesús del monte de la Transfiguración, les avisa, en el mismo tono que a los sanados (διεστείλατο αὐτοῖς) de que no contaran a nadie lo visto (ἃ εἶδον), hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos (Mc 9, 9).

Así pues, ni Jesús ni Marcos estaban etiquetando a un grupo de personas, sino privando de valor sagrado ciertas actitudes que *escandalizan* a los pequeños (Mc 9, 42-50), cuya imagen el relato perfila con suficiente claridad: son los "límites de lo humano", a diferencia de lo inhumano e impersonal. El pasaje donde Jesús habla de los escándalos contra los *mikroi* procede de la tradición oral y describe los motivos de un juicio escatológico sobre la memoria personal y colectiva, pero no consiste en una "tabla de vicios" convencional, como la usada por Marcos redactor cuando trata sobre la (im)pureza del corazón (cfr. 7, 21-22). En esa síntesis de historias cotidianas donde se provoca violencia y daño, odio y exclusión (*con el pie, con la mano, con el ojo*), lo más relevante no es que se transgreda una norma escrita, ni siquiera un imperativo categórico, sino *la forma humana o inhumana de la interacción, con respecto a los más vulnerables*, quienes son la medida de cualquier humanidad. Lo que constituye el eje de la parábola es el efecto espiritual, emotivo y moral de los actos en la carne de nuestros contemporáneos. En esta época nuestra, me parece todavía más oportuno reconocerlo, a causa de una abundancia jurídica de garantías que no previenen la violencia intersubjetiva[698] en la economía, la política o la vida doméstica, desde sus primeros brotes.

[698] Presento algunos ejemplos para su meditación:

La doble serie que he revisado, someramente (el evangelio de los sanados y la conminación a los violentos), conduce a una cuestión crucial. El aprendizaje de Jesús en relación con los interagonistas se hace tanto más evidente en el relato cuanto sus actitudes no son directivas ni egocéntricas, sino que se fundan en la empatía y se centran en la persona del otro a través de la escucha y la reformulación activa[699]. Cabe explicar que los *interagonistas* no se constituyan, además, en modelos de seguimiento, porque la *relación de ayuda* no tiene por objetivo controlar el destino de la persona, sino facilitar en ella la superación de un obstáculo, a través de un proceso interno que comienza por la aceptación incondicional del terapeuta. Jesús no hace proselitismo en tales casos, sino que sirve de interlocutor personal para que actúe el Espíritu a través del otro. El esfuerzo claramente perceptible que realiza para superar sus propios prejuicios quizá produjera incomodidad a los lectores de otras épocas. Hoy presenta un camino verosímil de maduración personal.

De acuerdo con la lógica del relato, como estoy analizando, las progresiones narrativas en el aprendizaje mostrado por el héroe ocurren después de los encuentros con esos tres personajes sanados que se convierten en sanadores o evangelizadores, y

---

1) El imperio patriarcal de la violencia en el espacio doméstico, que no es posible detener solamente por medios de control externos, sino que exigiría cambios en los paradigmas que promueven la personalidad psicótica en nuestro mundo de la vida: la rivalidad mimética, la competencia entre varones, la desprotección social a las madres con hijos a su cargo.
2) Una organización legal del mercado que impide el acceso a la vivienda, el cuidado de los hijos, la seguridad en el trabajo, la protección del trabajador contra los abusos del capital-programador.
3) El "razonable" interdicto contra la libre circulación de trabajadores entre países, el cual provoca directamente miles de víctimas en el intento; o lo que es peor, empujan a quienes no lo consiguen a los brazos de una sociedad paralela, fundada en la violencia, blindada, como en el Norte de México.
4) Una legislación que ha pasado de despenalizar el aborto, para evitar la demonización de las mujeres desesperadas, a instituirlo como medio contraceptivo por mera economía de recursos. Sale más barato financiar una hora de aborto que toda una vida del derecho social de la mujer a la maternidad, frente a la patria potestad, los empresarios, el estado.
5) La retórica que habla de un derecho individual sobre el cuerpo para legitimar el suicidio asistido, en lugar de rehacer las bases sociales de la convivencia, que dejan prácticamente sin posibilidad de relación humana (solas) a las personas con necesidades especiales de mayor gravedad.
6) La opción legal, en nombre de la seguridad, por el militarismo en una sociedad globalizada, en lugar de promover la justicia social para detener la pendiente homicida de la desigualdad: Objetivos de Desarrollo del Milenio.
7) Una mínima legalidad que no impide la destrucción de los equilibrios sistémicos y *cotidianos* en nuestra relación con el medio ambiente, ni rehace las bases de nuestra economía (fuentes energéticas no combustibles, no atómicas), para evitar los desastres humanitarios anunciados.

[699] A través de varios relatos del evangelio –no solo en las sanaciones- podemos comprobar en el personaje de Jesús una actitud cada vez más "centrada en la persona", desde el encuentro espinoso con el enfermo de la piel, cuando su proyecto consiste en otra misión, hasta la aceptación de sí mismo que es inevitable en el terapeuta para que sea eficaz. Durante su encuentro con la mujer con flujo de sangre se hace patente que Jesús utiliza su autoridad precisamente con el fin de crear esas condiciones óptimas para la autosuperación en el entorno de la persona angustiada. No obstante, en varias ocasiones se hace patente que la demanda afectiva del otro era necesaria para provocar en Jesús un cambio de actitud desde la directividad hacia la empatía.

con aquellos otros con quienes Jesús practica la escucha y el refuerzo positivo a través de una reformulación del motivo principal en cada uno: el paralítico que encuentra el perdón necesario para recuperar su autonomía (Mc 2, 5); el geraseno torturado por el terror, en quien sale a la luz una mansedumbre que ya antes le hacía inofensivo para los demás (no para él mismo), de modo que pueda anunciar el amor de Dios-a (Mc 5, 19); la mujer que busca el contacto personal para ser sanada de su "castigo" (Mc 5, 34); la griega de origen siriofenicio, que salta las fronteras étnicas y de género por amor a su hija (Mc 7, 29); o la mujer que unge a Jesús en Betania, quien le expresa su amor con entrega y riesgo, para invitarlo a la plenitud de la vida, más allá de cualquier amenaza (Mc 14, 6-9).

7. Aprender y desaprender sanando: Cómo integrarnos mutuamente en una comunidad nueva

De acuerdo con algunos modelos que han proporcionado las ciencias sociales; en concreto, el modelo etnológico sobre los sistemas del cuidado de la salud[700], Jesús actúa como un *Folk-Healer:* un sanador étnico, un *chamán que escucha*, no un médico que pertenezca a la cultura oficial. Más allá de la etiqueta, el héroe-sanador traspasa las fronteras del orden social a través de la acción simbólica: la sanación de los enfermos y la "expulsión de los demonios". En vez de oponer la racionalidad de una cultura ilustrada contra la mitología apocalíptica, Jesús obra como un sanador que conoce los saberes y las prácticas populares, sus códigos y su imaginario. No es confundido con los intérpretes oficiales de la Ley –aunque sea tratado de maestro-, porque utiliza los símbolos del imaginario popular en la tradición de Israel, aun cuando sea para transformarlos junto con las estructuras sociales que representan. He dedicado el libro *Memoria y esperanza* a trazar el perfil de la memoria colectiva y las tradiciones de que Jesús participa. Su pretensión es abrir espacios al (con)reinado de Dios, a través del diálogo interpersonal que hace uso de los símbolos como mediación –no como fin-, para hacer el bien y comunicar las entrañas divinas que él mismo va descubriendo a/en los humanos.

En coherencia con la trama del relato, la interacción con Jesús no solo produce una reacomodación del enfermo en el sistema social: una vuelta al equilibrio anterior, según la teoría de sistemas; sino que hace posible una transformación de los interactuantes, del grupo social y del mundo simbólico, antes de provocar, por último, un cambio global del sistema. Jesús convoca a quienes eran considerados impuros, a causa de una trasgresión de la norma, como a los jefes y a los varones que han sido educados en *la violencia como norma*, a *desaprender*, para que se rehabiliten en una nueva red de relaciones solidarias, en una igualdad posible gracias al intercambio de roles y en una comunidad gestante. Lo que más me interesa en este punto es que la sanación obrada repercute en la competencia del sanador, de un modo que desborda cualquier retórica del *ajuste al sistema* (flexibilidad, eficacia, funcionalidad). Jesús hace

[700] Vid. JOHN J. PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, cit.; ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, cit.

su propia *metanoia* al mismo tiempo que enseña a sus aprendices con ayuda de los interagonistas.

Las ciencias de la cultura durante el s. XX se basaron en el joven Marx y en Durkheim para interpretar *la estructura social como signo* que puede interpretarse, aunque no sea obra de un individuo, sino una construcción colectiva. A su vez, los símbolos representan la estructura social[701]. En cualquier caso, tanto los símbolos como las estructuras pueden ser transformados. La diferencia entre la perspectiva de Jesús y el modelo teórico de una ciencia social es que Jesús propone y realiza esos cambios en su propia vida, para hacer visible la justicia y el amor de Dios-a sin límites, sobre todo cuando las relaciones humanas sean impedidas circunstancialmente por un poder injusto. Voy a comprobarlo en la sección siguiente.

[701] Resulta de gran interés el estudio de BRIAN MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión,* Barcelona, Paidós, 1993, por cuanto nos hace comprensible la historia de la "perspectiva antropológica" en las ciencias sociales, a partir de las exigencias propias de su investigación, al tiempo que describe los modelos que se han sucedido o siguen vigentes: HEGEL, MARX, WEBER, DURKHEIM, FREUD, LÉVY-BRUHL, el funcionalismo anglosajón, LÉVI-STRAUSS y el estructuralismo. Ese panorama anima a combinar el análisis de la estructura económica y social con la interpretación de los símbolos, como he intentado hacer durante años de estudio.

IV. La iniciación del Maestro: Del mito al diálogo

1. Una síntesis de texto y contexto

1.1. Panorama multicultural

Uno de los motivos contextuales –además de otros propios o intrínsecos- para que el mundo representado por el evangelio se anticipe a la cultura moderna, no solo en occidente, sino en otras tradiciones muy distintas, reside en la separación vivida cotidianamente con respecto al edificio jerárquico del imperio y al sistema de la religión política.

Flavio Josefo lo ha descrito en coincidencia con los evangelios. En la Palestina dividida entre una prefectura imperial y dos reinos, uno projudío, el otro politeísta, el poder político en manos de Roma o de un cliente del emperador (Herodes Antipas, Filipo) no podía apropiarse de los símbolos religiosos ni desempeñar el papel de vigilante de la Ley y regidor del orden del Templo; no obstante, podía actuar contra una víctima inofensiva para utilizarla como chivo expiatorio en el intercambio simbólico de honor/vergüenza entre poderes rivales[702]. La sociedad civil –aunque mayoritariamente rural, valga el juego de palabras- estaba parcelada entre sectas y partidos religiosos, adheridos al núcleo de un "judaísmo normativo"[703]: las sinagogas de aldea y los "letrados" sin apellido, alrededor del sábado y la Torá, Mc 1, 21ss.; el calendario de fiestas en el Templo. Había diversas etnias en coexistencia: judíos, samaritanos, sirio-fenicios de cultura griega.

Una vez que la arqueología ha confirmado que la Galilea Baja, al igual que la Alta, estaba habitada por descendientes de la repoblación judía desde tiempos de los monarcas asmoneos[704], sin embargo, quedan suficientes pruebas de intercambios con

[702] Vid. la perplejidad desveladora que aplica PAULA FRIEDRIKSEN en su análisis de los hechos de la Pasión, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven, Yale UP, 2000[2]: ¿Por qué los aprendices y otras personas del movimiento de Jesús no fueron perseguidos junto con Jesús? ¿Por qué no lo asesinaron por otros medios más expeditivos?
[703] Vid. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit.
[704] Vid. JONATHAN L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca, Sígueme, 2006; ERIC M. MEYERS, "Jesus and his Galilean Context", en DOUGLAS R. EDWARDS y C. THOMAS MCCOLLOUGH (eds.), *Archaeology and the Galilee. Texts and contexts in the Graeco-Roman*

etnias de cultura helenística en las ciudades de la Decápolis, el reino de Filipo y la costa (Mc 7, 23ss.). Las ciudades de la Baja Galilea (Séforis, Tiberias, Tariquea/Magdala) eran judías[705].

---

and Byzantine period, Atlanta, Scholars, 1997, 57-66; SEAN FREYNE, *Galilee and Gospel. Selected Essays*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, especialmente "Archaeology and the Historical Jesus", 160-182.

[705] A diferencia de quienes han jugado con el mito de una "Galilea de los gentiles", para enfatizar la influencia de otras culturas religiosas en el judaísmo galileo, RICHARD HORSLEY ha defendido durante varias décadas de investigación la hipótesis de un conflicto social intrajudío, con el fin de explicar el movimiento de Jesús. Sin embargo, se ha basado en hechos arqueológicos que hoy ya no pueden defenderse, o que permanecen en la sombra. La ilusión de que algunos israelitas de entre las tribus deportadas por el imperio asirio permanecieran en Galilea, fuera del control de Jerusalén, es cada vez menos demostrable. Según HORSLEY, los "otros israelitas" sufrieron dos grandes proyectos de dominación por parte del centro religioso, dentro de un esquema dialéctico de tensiones entre la ciudad y el campo: uno, durante la reforma deuteronómica; otro, a partir de la conquista asmonea. Lo cual sería mejor expresado si reconociese que ambos proyectos tenían una deriva imperialista, al igual que otras naciones de su entorno, contra los demás pueblos.

HORSLEY pretende mostrar que los cristianos no arraigaron en Galilea, sino hasta la conversión de Constantino y la cristianización del imperio romano. El contexto apropiado para entender los hechos de Jesús sería la dialéctica entre los campesinos y la élite urbana judía (KARL KAUTSKY, POLANYI). Así pues, lo que menos importa es que los campesinos fueran paganos o judíos, sino que organizaron un movimiento político para acabar con el poder de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y el control económico de Séforis.

Sin embargo, con tal que los datos se ajusten a su hipótesis, el análisis de HORSLEY llega a negar que en Galilea prosperase un movimiento de Jesús, después de la Pascua; o que continuasen viviendo comunidades judeocristianas en Cafarnaún o en Nazaret, a pesar de la abundancia de testimonios en los textos desde HEGESIPO hasta JERÓNIMO y CIRILO DE JERUSALÉN, pasando por los cristianos de Cesarea, que reconocen sus diferencias (y similitudes) con las comunidades judeocristianas: ORÍGENES, EUSEBIO. Dado que los cristianos han cohabitado en una diversidad de culturas sin diferenciarse materialmente de la sociedad entorno, la arqueología no puede sustituir al testimonio de propios y extraños acerca de un(os) estilo(s) de vida que pretendían transformar el *oikos* esclavista en un espacio de reconocimiento mutuo en igualdad de los hijos de Dios. Un testimonio difícil de impugnar en este sentido es, precisamente, la sátira con que LUCIANO ataca a esas comunidades judeocristianas de Palestina, a través de la figura de *Peregrino*, a finales del s. II. Desde la Pascua de Jesús, los judeocristianos palestinenses siguen participando de la tradición judía, pero no se preocupan de la pureza externa, ni de los sacrificios en el Templo para obtener el favor de Dios, como nos confirman las citas del *Evangelio de los hebreos*.

Por el contrario, el objetivo de HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee*, 108 ss.., es demostrar que el cristianismo solo se extendió en Galilea más tarde, como una religión del imperio que consagraba lugares para la peregrinación, sin fuerza interna para cambiar sus estructuras económicas, políticas y sociales. La crítica siempre es bien recibida, pero no tiene sentido forzar un oscurecimiento de la historia anterior, como si fuera una "prehistoria" sin documentar, como si la predicación y las comunidades de Jesús (es decir, una multitud de mujeres y varones que fueron testigos antes de integrar las comunidades de Galilea, como nos ha dejado ver el evangelio de Marcos) no hubieran dado lugar a las tradiciones orales de las que bebieron los redactores de los evangelios y las demás iglesias.

La perspectiva de JOHN DOMINIQUE CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, cit.; id., JONATHAN L. REED, *Jesucristo desenterrado*, cit., al explicar la misma realidad comienza por reconocer que el movimiento de Jesús y las primeras iglesias no son una fantasía, aunque el *imperio cristiano*, desde el s. IV, intentase con todos los medios a su alcance fabricar una religión política y una "cultura del simulacro", en vez de responder a las necesidades de la mayoría paupérrima. De modo muy similar a como el reinado de David cautivaba la esperanza judía en una época de nuevo esplendor, la promesa imperial de dominio sobre la tierra y la distribución teocrática de los bienes por mano del emperador sonaba a música celestial, como si Jesucristo hubiera bajado del cielo para vivir en Roma o en Bizancio, sentado en el trono imperial, o en movimiento cuando el emperador iba de visita en su *parusía*. De tal manera, contribuyó a enterrar los restos de la casa de Pedro y de la aldea de Nazaret como un estrato que hoy podemos rescatar debajo de los monumentos de Constantino y sus sucesores, tan esplendorosos e inhumanos como el Templo de Herodes. La admiración que suscitan las grandes construcciones y las

1.2. El reino de Herodes Antipas

Después de la muerte de su padre, Herodes Antipas fue nombrado por Augusto tetrarca de la "pequeña Galilea" y de Perea. Organizó la repoblación de la ciudad de Séforis a partir del núcleo asentado en la "ciudad fortificada" o acrópolis, y la extendió por las laderas del monte. Buscó el aporte de un núcleo de las *mejores* familias de Jerusalén, en continuidad con la estrategia de control de la región que había comenzado en tiempos de los asmoneos. Veinte años después, planeó y realizó una ciudad sobre un nuevo solar: Tiberias, de acuerdo con los rasgos del urbanismo romano y con las exigencias rituales del judaísmo (a pesar de las acusaciones de que había edificado sobre un cementerio, en realidad estaba más al norte), a donde se trasladaron los archivos, el banco y los funcionarios. Tal signo de resarcimiento contra los judíos represaliados por el imperio auguraba un gobierno bendecido por las autoridades religiosas y por una aristocracia judía que se beneficiara del urbanismo y la centralización administrativa; no tanto del intercambio comercial en mercados regulados, como del cobro de impuestos sobre la producción y el suelo (cfr. Mc 6, 21; 10, 41-42; Lc=Q 7, 25). Pero Juan Bautista, quien pasa años convocando a una multitud judía a orillas del Jordán, en la Perea (cerca de Qumrán), le estropea el festín y le impide, incluso internamente, hacer las veces de patrón religioso con su clientela (Mc 6, 14ss.). Herodes lo asesina como un déspota cruel.

---

innovaciones técnicas puede cautivar cualquier mirada, pero no responde al clamor del pueblo de Dios para que venga el reino de la justicia y el bienestar milenarios.

Ahora bien, para comprender el contexto de las tradiciones orales sobre el Mesías Jesús habría que partir del texto, en la medida que los evangelios representan el esfuerzo reconocido por las iglesias para proponer una *memoria histórica* en el espacio público de la *oikoumenē.* La alternativa de Jesús en sus dichos y hechos contra el despojo de las tierras y la depauperación de los campesinos, convertidos en jornaleros que malviven al sol (Mt 20, 1.3.5.8), siervos (Q 12, 35s.) o indigentes urbanos (*ptokhoi*, Lc 16, 19s.) y rurales (malnutridos, endemoniados, muchas familias que acuden con enfermos crónicos Mc 1, 40s.; 2, 3s.; 3, 2s.; 6, 5. 55-56), no consiste en una *teocracia* política que garantice la distribución de los bienes, como pretende CROSSAN en los estudios citados, sino en el hecho radicalmente humano de fundar la vida de la comunidad y la comunidad de bienes sobre el (con)reinado de Dios, a partir de un fermento que puede crecer sobre cualquier terreno, como las múltiples ocupaciones y estatus que describen las parábolas, para *revolucionar* sus relaciones.

1.3. Comercio étnico

La economía de las aldeas no dependía del mercado urbano, sino al contrario: el consumo de las ciudades dependía de los tributos sobre los campesinos[706]. En las economías tributarias del Oriente Antiguo, la *khōra* (el área rural de la ciudad) no vendía sus productos en las basílicas, aunque hubiera una forma de comercio "casa a casa", cuyos distribuidores eran los mismos productores: la cerámica de Kefar Hanania y de Shikhim/Asoquis, los salazones de Magdala o los objetos religiosos (jarras, tinajas u osarios de piedra caliza, a prueba de impureza) [707].

También se ha documentado una forma peculiar de comercio étnico, que caracteriza al judaísmo por los vínculos mantenidos entre Palestina y la diáspora: la venta, a precios muy altos, de "aceite *kosher*" para el consumo de cada *proseukhē* (las sinagogas urbanas en muchas ciudades del imperio: lámparas, unciones) y, quizá, para el uso doméstico de los puritanos. El valor suntuario del producto se asociaba a un ritual purificador de sus productores (servidumbre, jornaleros), por medio de las *miqwa'ot*, como ha descubierto la arqueología en distintas zonas[708].

---

[706] Vid. GERHARD E.LENSKI, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966; MOSES I. FINLEY, *La economía de la Antigüedad*, Madrid, FCE, 1975[2] (1973); KARL POLANYI, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976; RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996; SEAN FREYNE, "Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model", en id., *Galilea and Gospel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 86-113; JOHN D. CROSSAN, JONATHAN L. REED, "Cómo edificar un reino. Reino comercial", en id., *Jesucristo desenterrado*, 78-97; JOHN D. CROSSAN, "Esclavo y patrono", en id. *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994 (1991), 78-109; K. C. HANSON, DOUGLAS E. OAKMAN, "Pyramids of Power. Politics and Patronage in Agrarian Roman Palestine" en id., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress, 1998, 63-97; id., "The Denarius Stop Here", ibid., 99-129; E. W. STEGEMANN, W. STEGEMANN, "Economía y sociedad del mundo mediterráneo en el s. I", en id. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y en las comunidades cristianas primitivas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001, 19-138; id., "Historia social del judaísmo en la tierra de Israel y los seguidores de Jesús", ibid., 142-192.

[707] El intercambio –incluido, desgraciadamente, el pago de salarios- era muy difícil de controlar, excepto en el recinto cerrado de la ciudad, bajo la autoridad de los *agoranomoi*. Aún así, el comercio "casa por casa" no podía ser impedido, sin un pretexto político. Además, los beneficios que proporcionaba a las élites por su falta de equivalencia en el trato con los campesinos y artesanos eran más que suficientes para tener que sobrecargarlos todavía más. Les resultaba más provechoso cobrar tributos a los campesinos por su grano o su aceite; tasas a los pescadores por su derecho a pescar y por su producto; o derechos a los mercaderes por su tránsito.

[708] JOSEFO se extiende en la denuncia de los manejos de Juan de Giscala para beneficiarse del dominio sobre los recursos de la Galilea Alta: la venta del aceite de oliva a los judíos de las ciudades para su consumo en una especie de mercado étnico (con Cesarea de Filipo y Siria BJ II #591-592), que comportaba una enorme plusvalía por tratarse de un consumo simbólico. Según relata JOSEFO con muchos detalles, los judíos habían obtenido de los reyes seléucidas la ciudadanía en todas las polis de Asia, asi como anteriormente la obtuvieron de los Ptolomeos en Egipto. A este favor añadieron el derecho a una subvención del estado para la compra de aceite de oliva de producción judía, pues les estaba prohibido el consumo de aceite de fabricación extranjera. Tal disposición se refería en Lev 24, 2 (šémen záyiṯ zāḵ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ) únicamente al aceite que se consumía en el Templo o en cualquier uso sagrado para quemar con

El hallazgo de los restos de varias fincas en explotación para producir aceite y vino, con unas características muy similares a las descritas por las parábolas, una en la *khōra* de Cesarea marítima; otra, cerca de la ciudad donde Herodes cedió tierras a sus mercenarios (Gaba), ambas a los pies del monte Carmelo en distintas vertientes, parece confirmar la existencia de ese sistema productivo. Los campesinos más pobres acudirían a las haciendas para ofrecer su mano de obra como siervos (supuestamente libres) o como jornaleros[709].

---

las lámparas. Pero es muy probable que el interés de beneficiar a los productores de su pueblo llevara a ampliar la exigencia al aceite de consumo doméstico y a instituirlo como costumbre nacional que los reyes consintieron. Josefo añade que, a pesar de la guerra judía, los emperadores Vespasiano y Tito mantuvieron este privilegio de los judíos en las ciudades egipcias y asiáticas, con la excepción de quienes se levantaron en armas (cfr. *AJ* XII, 3, 1-2). Por lo cual la industria del aceite se convirtió en una "empresa sagrada" muy rentable en Palestina y, sobre todo, en Galilea, la cual obligaba a disponer piscinas de purificación (*miqwot*) junto a las presas, como ha demostrado la arqueología en Gamala (Golán).

[709] La hacienda localizada sobre un monte a 160 ms. sobre el nivel del mar (Khirbet Mansur el-'Aqab), al norte de Cesarea y al sur de Dor, tiene las características de una villa adaptada al estilo de vida judío. Vid. Y. HIRSCHFELD y R. BIRGER-CALDERON, "Early Roman and Byzantine Estates near Caesarea", *IEJ*, 41 (1991), 81-111 (87-100). Los restos de la villa en la época romana temprana abarcan un arco temporal desde mediados del s. I a.C. hasta una de las dos crisis sucesivas en que los propietarios judíos se vieron impedidos de continuar la producción con destino a Cesarea (el 67 d.C. o durante la revuelta de Bar Kokhba, 132-135 d.C.). Después de 300 años en que permaneció desierto, el lugar y los materiales fueron reutilizados para construir una villa bizantina que duró hasta el s. VII.

La hacienda judeo-romana se dedicaba a la producción de aceite y vino, de acuerdo con los restos excavados de tres prensas, dos para vino y una para aceite. Estaba rodeada por un muro y en su interior, además de las prensas y otras instalaciones, quedan los restos de una vivienda con un pequeño baño con asiento y de una *miqweh* que se ajusta a las formas de otras correspondientes a la misma época.; ambos fueron excavados en la roca-madre. El agua de la *miqweh*, según lo prescrito por las reglas de pureza halákica, es recogida de la lluvia desde el techo de la vivienda por un canal que se ha conservado.

Esta disposición informa sobre el destino de la producción de vino y aceite, aún más que sobre el hecho de que el *oikodespotes* y los trabajadores fueran judíos. Los arqueólogos subrayan el hecho de que, además de otras haciendas parecidas a cargo de judíos, también se han encontrado instalaciones samaritanas de producción de vino y aceite junto con una *miqweh* (Qedumim), para asegurar que se produce "de acuerdo con la Ordenanza" (ibid., 97).

"Estos descubrimientos conducen a la asunción de que la hacienda del período romano temprano era propiedad de una rica familia judía. Tal complejo, rodeado por un muro y dotado de todo lo necesario para vivir, es llamado *'ir* en las fuentes judías. "Ésta es la *'ir* de un propietario particular" (tractate *Erubin* 5, 6). Los detalles de sus componentes aparecen en la Mishná: "Si un hombre vende una *'ir*, ha vendido también las cisternas, zanjas, bóvedas, casas de baño, palomar, prensa de aceite y campos irrigados" (tractate *Bathra* 4, 7). El uso del término *'ir* para denotar una hacienda o una villa rústica refleja, entonces, la realidad factual de la vida cotidiana de una hacienda, la cual se asemeja a pequeñas ciudades, del tipo descubierto en nuestras excavaciones en Ramat ha-Nadiv" ibid., 89.

Sin arriesgar mucho, es posible comparar tal "ciudad" autosuficiente con una villa romana o un feudo medieval, tal como empezaron a constituirse durante la época tardorromana en el occidente del imperio. De tal modo, se hace más plausible en su tiempo la omnímoda potestad con que actúa el *oikodespotes* en las parábolas jesuanas. Hay que señalar, no obstante, que la descripción de la ciudad vendida según los documentos rabínicos no incluye el "capital humano" de los esclavos o los siervos, como en una explotación esclavista o feudal, o como hoy ocurre en las empresas modernas.

1.4. Economía pre-esclavista: Nazaret y Cafarnáun

Sin embargo, la base de la circulación y acumulación de bienes en los territorios de población judía era otra. No sería correcto hablar de una disponibilidad de excedentes, sino de un sistema de extorsión sobre los pequeños productores: campesinos en su mayoría, algunos pescadores. Más de un tercio de la producción de los campesinos galileos se distribuía a través de los impuestos sobre el grano, los frutos o productos cosechados (higos, resina, bálsamo, miel), el vino y el aceite, y los pescadores en el mar de Genesaret, sobre el pescado (Mc 2, 13ss.)[710]. Para la muchedumbre de pequeños campesinos, la tributación debía significar una continua carestía y abocar a que su esperanza de vida fuera reduciéndose; lo cual redundaba en otro tipo de *excedente*, el demográfico. La presión sobre los productores inducía a que hubiera más población despojada de sus tierras, a causa de las deudas, así como una acumulación de tierras en pocas manos. Aunque la Torá protegía a los judíos de la esclavitud, no impedía que se empobrecieran y se convirtieran en mano de obra asalariada, jornaleros y siervos en las haciendas de la élite ciudadana.

La aldea de Nazaret, a cinco kms. de Séforis, se enclava sobre la ladera del monte para no ocupar tierra cultivable, aun cuando el sistema de terrazas aprovecha cada palmo en el cultivo de la vid y el olivo. Hasta marchar en busca de Juan Bautista, Jesús se había ganado la vida como carpintero (τέκτων Mc 6, 3), no al servicio de los aldeanos, sino de las obras urbanas emprendidas por Herodes y por sus cortesanos, entre quienes habría muchos obsesos de la pureza: familias sacerdotales de Séforis, en pacto con los romanos, y letrados puritanos de Séforis y Tiberias, celosos contra los griegos de la Decápolis. Los cobradores de impuestos les hacían el trabajo sucio. Por muchos motivos, el modo de vida de un trabajador especializado (gr. *penes*) era relativamente más autónomo que el de sus convecinos, incluidos sus parientes.

---

[710] Los pescadores del lago, como Pedro, Andrés, Santiago y Juan (y Natanael, quizás uno de sus jornaleros, que sueña con la higuera) o bien trabajaban por lo que comían, o bien debían contratar su derecho a pescar. Pero no lo hacían en una oficina encargada de cuidar la salubridad del puerto, garantizar los derechos laborales de sus trabajadores y establecer los cupos de pesca, sino ante un cobrador de impuestos (*telones*); quien, a su vez, era funcionario o cliente del rey.
KURT C. HANSON deduce de las fuentes que Antipas tenía el compromiso de construir los puertos en el lago de Genesaret, "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *BTB*, 27 (1997) 99-111; cfr. una version ampliada en la p-web del autor. Pero ni aún eso es seguro que lo cumpliera, excepto en la ciudad urbanizada a sus expensas, Tiberias. Lo que parece más probable es que el cobrador de impuestos situado en Cafarnaún, Leví, estuviera especializado en el cobro de tasas sobre la pesca; y es muy posible, de acuerdo con THEISSEN (*The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis,: Fortress, 1991, 119ss.), que fuera también responsable del cobro de las aduanas en un puerto que servía de frontera, como también debió de haberlo en la ciudad de Tariquea.

La industria de la pesca en Cafarnaún no era en absoluto independiente de la estructura económica del patronazgo y el clientelismo propia de los imperios antiguos, en el marco peculiar de la tetrarquía de Antipas y el compromiso heredado de su padre Herodes y de los reyes asmoneos con el César (AJ XIV 10, 5-6 # 202-206), para administrar los tributos reservados a los romanos (la cuarta parte de lo sembrado), junto con un amplio margen de beneficio, aparte de los diezmos con destino a los sacerdotes[711]. Después de cobrarlos, debía entregar un valor anual (200 talentos, en su caso; 600 en la terarquía de Arquelao; 100 en la de Filipo; *AJ* XVII 11, 4 #318) a los oficiales del imperio. La misma función que Antipas en Galilea y Perea, en tiempo de Jesús, la desempeñaba un consejo de notables (*protoi*) en Jerusalén durante el periodo de la prefectura romana y, posteriormente, bajo el gobierno de un procurador sobre todo el territorio (*BJ* II #405-407). A los tributos se añadían las exacciones de los reyes o los gobernadores, contra quienes protestaron embajadas judías ante el César en distintos momentos, porque continuaban empleando los usos que habían caracterizado a Herodes el Grande, sobre todo durante su primera etapa de gobernador en Galilea, con el fin de costear sus empresas de prestigio urbanístico y asegurar el sostenimiento de su ejército (p.ej. la embajada contra Arquelao *AJ* XVII 11, 2).

Dentro de tal estructura no había posibilidad alguna de negociación ni de participación de los campesinos o de los pescadores en la organización económica. Lo único que podía variar era la rapacidad de los cobradores para añadir su parte de beneficio[712] y la astucia de los pescadores para evadir el pago. El pescado debía de ir a parar en su mayor parte a la fábrica de salazones de Tariquea/Magdala, donde recibirían el dinero necesario para pagar los derechos de uso del lago, el puerto y la tasa sobre el valor del pescado; mientras que el consumo directo de pescado fresco se realizaría por

[711] Durante el dominio seléucida y el gobierno de los macabeos, el tributo establecido era mayor que en el decreto de Julio César que JOSEFO recogió de los archivos romanos (la cuarta parte). Según AJ XIII 2, 3 #49-51, el rey Demetrio concede a Jonatán la totalidad del cobro de una tercera parte del grano y la mitad de los frutos; es decir, que renuncia "a la parte que me corresponde desde este día" (cfr. una gama de impuestos, tasas y tributos además de éstos en 1Mac 10, 29-31; 11, 34-36). Solo Jerusalén y las familias que en ella habitaban eran exentas, desde tiempo de los imperios helenísticos.
Así pues, cabe la conjetura de que el peso total del tributo exigido a los campesinos era el descrito por JOSEFO y por 1Mac 10, 29, del cual extraían los funcionarios del tributo una parte en especie para su propio consumo, antes de vender en el mercado de Tiro o entregar el resto (la cuarta parte del grano) a los funcionarios romanos que lo destinaban al suministro de las legiones en la zona y al mantenimiento de las ciudades de la costa (especialmente Tiro y Sidón, cfr. Hch 12, 20). Así pues, los "doscientos talentos" que estaba obligado a pagar Antipas al César anualmente debían de ser cubiertos, en su mayor parte, por el valor del tributo en especie, excepto durante el año sabático.
[712] Cfr. la declaración de Zaqueo, *arkhitelotes* de Jericó Lc 19, 2-8.

medio de su distribución entre la familia extensa o la cofradía de pescadores [713]; es decir, en una comunidad que abarcaba casi al copo la pequeña ciudad de Cafarnaún[714].

Solo después de las guerras judías esta relación cambió a causa de la colonización, la dependencia centrípeta de Roma y un mercantilismo de nuevo corte[715]. La recién fundada basílica en una ciudad urbanizada al estilo romano-helenístico, Tiberias, debió de ser el primer exponente de la colonización posterior, porque no se ha

---

[713] Cfr. las referencias a asociaciones gremiales de pescadores en el lago por la Mishná y el Talmud: *j.Pes.* 4.30d; *j.M.K.* 2.81b; *b.M.K.* 13b.

[714] "Entonces hicieron señas a los compañeros (μετόχοις) que estaban en la otra barca, para que vinieran a ayudarles. Vinieron y llenaron ambas barcas, de manera que se hundían […] Pues la emoción le embargaba a él y a todos los que estaban con él a causa del conjunto de pescado que habían cogido. Igual que a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, quienes eran compañeros (κοινωνοι) de Simón" Lc 5, 7.9-10.
Las dos palabras que utliza Lucas con el sentido de "colaboradores" o "compañeros" son mucho más descriptivas que una mera cooperación en el pago del impuesto. Ambas se refieren a una participación en el trabajo (τοῖς μετόχοις, "participantes" 5, 7a) y en los bienes, hasta un grado no delimitable (κοινωνοι τῷ Σίμωνι 5, 10a). De por sí, este último término, *koinonoi*, es el que abarca en su conjunto el estilo de vida introducido por Jesús entre quienes le siguen (Hch 2, 42; 1Jn 1, 3s.) y difundido por las iglesias a través del memorial de la Pascua escatológica del Mesías, por la *koinōnía* en su Carne y su Sangre (1Cor 10, 16), con la vida de el-la Espíritu (Flp 2, 6s.) y con la voluntad de Dios-a Madre/Padre para afrontar la hora (Jn 16, 21).
Los dos términos se distinguen de los utilizados en otros dichos de Jesús, que describen el contexto social de una hacienda (gr. *ousia*, lat. *villae*; heb. *'ir*) o un *oikós* estratificado, donde los trabajadores son "con-siervos" (σύνδουλος Mt 18, 28-33; 24, 49). Aunque apenas son nombrados en el relato de Mc 1, 19-20, además de la familia también había asalariados que trabajaban en la pesca y en todas las tareas asociadas, quienes estaban en el fondo de la escala social. Fueran jornaleros que colaboraban al día o servidores que vivían con la familia en el mismo *oikós*, su situación de dependencia es la que Jesús representa con una frecuencia e intensidad que no puede ser casual. Además de estar muy presentes en la realidad, son los principales destinatarios de su com-pasión.

[715] Vid. ERIC MEYERS (ed.), *Galilee through the centuries: Confluence of cultures*, Winona Lake, Eisenbrauns 1999; S. FREYNE, "Jesus and the Urban Culture of Galilee", *Galilee and Gospel*, 183-207. RICHARD HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 66-130, aplica a Galilea el análisis de la relación entre campo y ciudad (FINLEY, POLANYI) que hemos visto en la Segunda parte, "La memoria de Israel contra la esclavitud".
Los progresos en la arqueología de la zona, desde las exploraciones de superficie en los años 70, a las excavaciones metódicas de algunas ciudades (Merón, Séforis, Tiberias), que iban siendo datadas y redatadas de nuevo, hizo que los informes y las interpretaciones de los textos cambiaran en pocos años.; así lo hace patente MARK CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, 16-27. La hipótesis de una Baja Galilea "urbanizada" y "helenizada" –que aún hacía valer la cita de Isaías: "Galilea de los gentiles"- se ha transformado en la afirmación de su cultura tradicional judía, como defendía SANDERS, "Jesus in Historical Context", *Theology Today*, 50, 3 (oct, 1993), 429-448. "On the whole, in Antipas' Galilee, which was Jesus' Galilee, the law was Jewish, the courts were Jewish, the education was Jewish" 440. No deja de ser histórica la realidad que muestra el evangelio de Marcos: el contacto en las fronteras. Ahora bien, precisamente en las zonas fronterizas de Alta Galilea y el Golán, el conflicto interétnico era más acusado, la relación defensiva con Jerusalén más intensa, las prácticas de purificación (miqw'aot) más habituales. Eran "ciudades amuralladas", con requisitos especiales de pureza, según la Misná, lo cual responde a su función como enclaves frente a los gentiles. En esto se diferencia de la Baja Galilea: la hipótesis de los arqueólogos hace treinta años (ERIC MEYERS, "The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism", en ANRW, II. 19.1, 1979, 686-702; Y. AHARONI, "Galilee, Upper" en M. AVI-YONAH (ed.), *Encyclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land*, 4 vols, Londres, Oxford U.P., 1976, vol. II, 406-408), acerca de un "regionalismo galileo" –no debido a la mezcla con los gentiles, ni a unos ancestros antiquísimos: las tribus israelitas del Norte- puede ser defendida de esta otra manera, a causa de la tensión interétnica y, sobre todo, intrajudía, que los evangelios reflejan. Vid. MORDECHAI AVIAM, "Galilee", en EPHRAIN STERN (ed.), NEAEHL, vol. 2, (1993), 449-458.

encontrado un edificio de tales características en las excavaciones de Séforis, hasta el s. II[716]. Su uso primordial sería el comercio suntuario con destino a los funcionarios herodianos y la familia real, el cual tenía que pagar aduanas. Uno de sus primeros *agoranomoi* fue el joven Agripa, recién venido de la corte de Tiberio en Roma, donde conoció a Gayo Calígula, quien le confirmaría como rey poco después, a costa de Antipas.

1.5. Conflictos con el imperio

De acuerdo con los progresos de las excavaciones en curso[717], el índice elevado de población en la Baja Galilea no significa que se hubiera helenizado. Casi todas las inscripciones encontradas en la Séforis del tiempo de Jesús son arameas o hebreas; solo hay decoración anicónica; abundan las piscinas rituales (*miqwa'ot*). El obstáculo para que se diera el encuentro intercultural en las relaciones entre vecinos, a través de las fronteras (ciudades de la costa, Decápolis, lago de Genesaret), era el celo etnocéntrico que exhibían distintos grupos, junto con una arbitraria sed de venganza. La guerra judía comenzó por una serie de saqueos por parte de guerrillas salidas de Tiberias y Gush-Halav, sobre ciudades de la Decápolis y sobre la *khōra* de Tiro, respectivamente.

---

[716] Los descubrimientos del equipo de ERIC y CAROL MEYERS han reducido el espacio de Séforis durante la primera mitad del s. I prácticamente a la "ciudad alta" (acrópolis), a diferencia de la urbanización posterior en la "ciudad baja", allí donde las excavaciones el equipo de la UCLA (JAMES F. STRANGE) habían encontrado previamente una basílica, un teatro y la famosa (pero tardía, ca. s. III, cuando Séforis fue nombrada *Diocesarea*) casa de Dionisos. Durante los años noventa del pasado siglo, algunos historiadores proponían la hipótesis sobre un influjo del cinismo helenístico en la figura de Jesús. En apenas cinco-diez años, tales hipótesis se han demostrado "obsoletas".

[717] Así pues, los progresos en la arqueología de la zona, desde las exploraciones de superficie en los años 70 del pasado siglo, a las excavaciones metódicas de algunas ciudades (Merón, Séforis, Tiberias, Betsaida), que iban siendo datadas y redatadas de nuevo, hizo que los informes y las interpretaciones de los textos cambiaran en pocos años; así lo hace patente MARK CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, 16-27. La hipótesis de una Baja Galilea "urbanizada" y "helenizada" (que hacía valer la cita de Isaías: "Galilea de los gentiles", justo después de la ocupación y la deportación asiria) se ha convertido en la confirmación de su cultura tradicional judía, como defendía SANDERS: "On the whole, in Antipas' Galilee, which was Jesus' Galilee, the law was Jewish, the courts were Jewish, the education was Jewish" id., "Jesus in Historical Context", 440. No deja de ser histórica la realidad que muestra el evangelio de Marcos: el contacto en las fronteras. Ahora bien, precisamente en las zonas fronterizas de Alta Galilea y el Golán, el conflicto interétnico era más acusado, la relación defensiva con Jerusalén más intensa, las prácticas de purificación (miqw'aot) más habituales. Eran "ciudades amuralladas", con requisitos especiales de pureza, según la Misná, lo cual responde a su función como enclaves frente a los gentiles. En esto se diferencia de la Baja Galilea: la hipótesis de un "regionalismo galileo" –no debido a la mezcla con los gentiles, ni a unos ancestros antiquísimos: las tribus del Norte- puede ser defendida de otra manera, a causa de una tensión intrajudía que los evangelios reflejan.

Su fundamento eran estereotipos difíciles de superar, a causa de una memoria profundamente traumatizada por la violencia de las legiones y de Herodes el Grande[718]. Los arqueólogos han comprobado que el relato de Josefo sobre Séforis, primeramente ocupada por los campesinos galileos, después de la muerte de Herodes, y después destruida por los romanos, no se verifica en los estratos ya excavados de la "ciudad alta". Es mucho más probable que los legionarios inventaran tal pretexto para ejecutar una acción punitiva en las aldeas de la *khōra* (Nazaret, entre ellas) contra los rebeldes antirromanos, aunque el movimiento encabezado por Judas el Galileo tuviera sus bases en los altos del Golán[719]. En la práctica, el terror aplicado por las legiones supuso la reducción a esclavitud y la deportación de millares de campesinos ("toda la población de Séforis", según Josefo, es decir, gran parte de la *khōra*), por motivos principalmente económicos: a falta de otras riquezas que saquear, podían utilizar la población civil como botín. ¿Estaría el padre de Jesús entre ellos?

No era una novedad. Otra campaña de represión, durante la primera fase de la ocupación romana, que dio pie a la intervención de las legiones de Cesio y Craso en la lucha dinástica entre los hijos de Alejandra Salomé, había significado que veinte mil galileos refugiados en Tariquea (de nuevo "toda la población") fueran reducidos a esclavitud, y deportados. La política imperialista de Roma era implacable, con

[718] Herodes, hijo de Antípatro, comienza su carrera meteórica como gobernador de Galilea. Reprime el "bandidaje", con tal saña que ultraja al pueblo. Cuando los principales judíos de Jerusalén –junto con las madres de los asesinados- se quejan al rey-sumo sacerdote Hircano y a los romanos por haber condenado a muerte a judíos contra la Ley (AJ XIV, 9, 3-5), Herodes sitia la ciudad y amenaza "sutilmente" a Hircano y al sanedrín (BJ I, 214). Nombrado rey por el Senado romano, vence a los partos y a su aliado de familia asmonea, Antígono; se incorpora la "gran Galilea" (la Llanura y la otra orilla del lago), después de una larga y cruenta lucha contra sus pobladores (BJ I, 204ss.; 291; 304-316).

[719] El linaje de Ezequías, Judas el Galileo, Manahem y Eleazar, procedentes de aldeas del Golán, al otro lado del lago de Genesaret. JOSEFO relata en tonos legendarios la saga de los bandidos/guerrilleros galileos, desde Ezequías (BJ I, 204; AJ XIV, 9, 2 #159), perseguido por Herodes, junto con otros grupos resistentes al nuevo poder hasta sacarlos ahogados de las cuevas de un desfiladero cercano a Tariquea/Magdala (la Arbelá BJ I, 304, 14; AJ XIV, 15, 4-5 #420-430). A su hijo Judas de Galilea o de Gamala (BJ II, 56; AJ XVII, 10, 5 #271-272) se atribuye dos intentos sucesivos de resistencia contra los romanos (en el momento de la muerte de Herodes y contra el censo de Quirino; AJ XVIII, 1, 1), además de la iniciativa organizada de responder con violencia a las disposiciones de los romanos por medio de una justificación religiosa ("solo Dios es gobernante y Señor"), en lo que fue secundado, según JOSEFO, por el fariseo Saduco (la "cuarta filosofía" o secta de los celotes AJ XVIII, 1, 6). Dos nietos de Ezequías, Jacob y Simón, fueron perseguidos por Julio Alejandro, sobrino del filósofo Filón, convertido en funcionario romano de prestigio y procurador de Judea y Galilea. El último hijo de Judas, Menahem, encabezó a los celotes durante la primera ocupación de la fortaleza de Masadá (67) y durante el intento de controlar Jerusalén, hasta que fue asesinado como otros muchos, para concluir una "época de terror" en la revolución celota. Eleazar, sobrino de Menahem, se escapó a Masadá con los huidos de Jerusalén, hasta que decidieron suicidarse en masa el año 74, antes que caer bajo el poder de los romanos, después de meses de asedio. Una escena parecida había vivido JOSEFO siete años antes, como general de los judíos galileos en Jotapata.

excepciones meramente estratégicas[720]. Después de la guerra judía del 67-70, esa medida se aplicó a decenas de millares (según Josefo, a millones) de supervivientes, mujeres y niños. La imagen de *Judaea capta* en las monedas de Vespasiano y Tito representa a personas reales[721].

1.6. Conflictos en el judaísmo: el poder del Templo

Pero el conflicto más virulento en el ambiente de Jesús ocurría entre estamentos y castas judías, las cuales utilizaban la Torá como instrumento retórico y recurrían como trasfondo al conjunto de las tradiciones judías, tanto oficiales como populares (nazireato, matrimonio y patriarcado, jubileo, levirato, profetismo, expectativa mesiánica, apocalipticismo), tanto las más canónicas como las que aspiran a formar un nuevo canon (saduceos, fariseos, esenios, celotes). No podemos olvidar que Herodes Antipas, al igual que su padre, era el receptor directo de los tributos en especie. Dada la fiebre mimética que afectaba a ambos. El patrocinio de obras y guerras para ganar honor, como la augusta Roma, probablemente serían más gravosos para el pueblo que la parte requerida por los romanos a los judíos en el territorio bajo su dominio, desde tiempo de Julio César.

Los funcionarios de Herodes, junto con las familias sacerdotales, se distinguían de los campesinos por ser los beneficiarios directos o indirectos de sus tributos[722], respectivamente, el impuesto político y el diezmo religioso; mientras que los letrados y los sacerdotes (p.ej. el propio Josefo) se distinguían a su vez de otros mediadores (*brokers*), como los recaudadores, los soldados o los funcionarios locales, por su práctica ostentosa de los rituales de pureza, la cual debía legitimarles en el papel de

[720] P.ej., las concesiones de Julio César a un comité de notables judíos desplazados a Alejandría para negociar el pago de los tributos. Después de la destrucción del Templo en la guerra del 67-70, los emperadores castigan a *Judea capta* con un agravío comparativo: el diezmo que se pagaba al Templo se suma a ese tercio de las especies como tributo a Roma.

[721] Vid. la imagen del llanto y lamentación de la mujer judía, esclava y deportada, en los *Oráculos sibilinos* y en *IV Esdras*. Es muy probable que la imagen de la mujer perseguida por el dragón para dar a luz al Mesías, en el Apocalipsis de Juan, se refiera al imperio romano (y a su cliente Herodes).

[722] Vid. los ya citados KURT C. HANSON y DOUGLAS E. OAKMAN, "Pyramids of Power"; FREYNE, "Herodian Economics in Galilee"; CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, cit. La *Misná* incluye tradiciones orales contra la explotación de jornaleros, desheredados o esclavos que probablemente ya se aplicarían en el Sanedrín de Séforis en tiempo de Jesús. La cuestión es que los recaudadores y los funcionarios de Herodes, probablemente, evadirían esa autoridad; mientras que los sacerdotes recibían una parte de los beneficios a través del tetrarca, quien presumía de brindar protección al culto y respetar las costumbres judías… hasta que tropezó con Juan Bautista.

"intermediarios de Dios" ante el pueblo llano[723]. Esa tensión interna explica algunos episodios de la crónica de Josefo, sobre los que tenía datos directos: el saqueo de Séforis, durante la guerra del 67 d.C.; la opción de sus nuevos habitantes por las legiones romanas, contra las aldeas judías de su entorno. Josefo, fariseo, no llegó a ocupar la ciudad cuando comandaba a los armados galileos, por lo cual fue acusado de connivencia con Roma.

Dentro de esa compleja red de distribución a través del estado y del Templo, que caracteriza a los imperios antiguos[724], las ciudades de la costa, desde Cesarea a Tiro y Sidón, se beneficiarían indirectamente, por cuanto podían comprar el grano y el aceite a cambio de oro, plata y mercancías de lujo, para el disfrute de la corte herodiana o para engrosar las arcas del imperio[725]. Las expectativas de una parte del pueblo consistían en reeditar el imperio de los asmoneos, quienes, como todos los poderes centralizados, comenzando por Roma con sus ciudadanos, eximieron de los tributos a "los hijos" (cfr. Mt 17, 25). Por eso, cuando Agripa I fue elevado por Calígula a la categoría de rey sobre el antiguo reino de Herodes (es decir, el mítico imperio de David), lo adoraban como a un hijo de Dios[726].

---

[723] Cfr. BRUCE J. MALINA, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 127ss.

[724] Los análisis de la economía política acerca del mundo antiguo tienden a proyectar sus modelos –y sus prejuicios acerca de la naturaleza humana- sobre una realidad difícil de reconstruir, a partir de los escasos documentos de que disponemos. En la actualidad, los análisis de MOSES FINLEY –inspirado a su vez en KARL POLANYI- sobre la especificidad de la economía antigua, a diferencia del capitalismo, son objeto de polémica debido a una afirmación extrema y difícilmente demostrable: que las relaciones de producción en sociedades tan diversas como Grecia y Roma, Egipto y Mesopotamia, aun sin tener en cuenta otras realidades históricas (la América precolombina, China y la India, las sociedades tradicionales contemporáneas), no incluían como uno de sus componentes principales el mercado de bienes y mano de obra, gobernado por las leyes de la oferta y la demanda, sino que consistían básicamente en mecanismos de reciprocidad entre agentes de un mismo *estatus* –en términos de Finley- o de redistribución entre distintos estatus por medio del poder religioso-político: templos y palacios, reinos e imperios, los cuales acumulaban bienes/personas y los distribuían en función de sus intereses o de las necesidades de los grupos sociales que de ellos dependían. Por el contrario, otros analistas, MORRIS SILVER (Oriente Antiguo) y PETER TEMIN (Grecia y Roma), defienden la posibilidad de analizar la economía antigua por medio de la misma teoría económica que se aplica al capitalismo, puesto que en estas sociedades había mercados –lo cual es innegable- y estaban interconectados.Vid. MOSES I. FINLEY, *Economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1978 (1973); *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982; KARL POLANYI, CONRAD M. ARENSBERG, HARRY W. PEARSON (dir.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976; MORRIS SILVER, *Economic Structures of Antiquity*, Westport, Greenwood, 1995; PETER TEMIN, "A Market Economy in the Early Roman Empire", *Discussion Papers in Economic and Social History* (Universidad de Oxford), 39 (mar. 2001), 2.

[725] Cuando Agripa I es elevado por Calígula a la condición de rey sobre un territorio comparable al de Herodes el Grande, las ciudades de la costa le rinden una particular veneración, como narran los Hechos de los apóstoles. "Estaba Herodes fuertemente irritado con los de Tiro y Sidón. Éstos, de común acuerdo, se le presentaron y, habiéndose ganado a Blasto, el camarlengo del rey, solicitaban hacer las paces, pues *su país se abastecía del territorio del rey*" Hch 12, 20.

[726] Pero Agripa enferma y muere (Hch 12, 21-23).

La economía del Templo era el espacio económicamente más dinámico en las redes de intercambio: los campesinos tenían que vender sus mercancías para pagar en moneda fenicia tanto el diezmo como los sacrificios, aunque fueran dos palomas[727], a los mercaderes instalados a sus puertas. En realidad, éstos se integraban extraoficialmente en la estructura religiosa, porque las víctimas que vendían debían ser garantizadas (*kosher*) por los sumos sacerdotes, quienes ofrecían *generosamente* su propio ganado, criado de modo específico para el consumo sacrificial (cfr. Mc 11, 15-18). A su vez, los sacerdotes comían de los sacrificios, y usaban la moneda fenicia del diezmo para comprar las mercancías suntuarias de uso habitual en el Templo (púrpura, incienso, etc.), así como el grano y el aceite para su manutención. Dicho de otra manera, el Templo era un enclave mercantilista en el orden de la economía tributaria antigua.

En la basílica del Templo de Jerusalén se ubicaba el Sanedrín y se celebraban los juicios; se cobraba el tributo en moneda legal (los *shekels* fenicios) y se vendían las distintas *categorías* de sacrificio: reses y carneros para los ricos; para los pobres, palomas. Lo que Antipas nunca soñó hacer en la urbanización de Séforis –un *templo-mercado-tribunal*, como en el foro romano-, se exhibía abiertamente sobre el espacio ganado por Herodes al ampliar la explanada del Templo, a costa de una obra monumental de ingeniería. Quizá se entienda mejor en tal contexto el sentido y la radicalidad de la acción de Jesús el primer día, nada más entrar en la ciudad y en el "foro" del Templo. "Vosotros la habéis convertido en una cueva de *violentos* [gr. *lestes*]"[728] Mc 11, 17b (o "en una casa de mercado", literalmente, "no hagáis de la casa de mi Padre una *casa oficial de mercado*"[729], es decir, una basílica, Jn 2, 16).

---

[727] El Talmud recoge este dato sobre el precio de los pájaros ofrecidos en sacrificio por las purificaciones y los pecados, p.ej., en la presentación de Jesús descrita por Lc 2, 24. Simeón ben-Gamaliel (el mismo que fue convencido por Juan de Giscala para sustituir a Josefo en el gobierno de Galilea, a causa de sus prevaricaciones, durante la guerra del 66, luego elegido sumo sacerdote; cfr. JOSEFO, *Autobiografía* XXXVIII s.) se preocupó de corregir los abusos en la venta, treinta años después de la acción simbólica de Jesús: "Antes, en Jerusalén, dos *qinnim* [nidos=dos pájaros para el sacrificio] llegaron a costar un denario de oro [cada uno]. Entonces Rabbán Simeón, hijo de Gamaliel, dijo: '¡Por esta casa (el Templo)! No iré esta noche a dormir antes de haber conseguido que cuesten *solo* un denario [de plata]'. Así que se dirigió al tribunal y enseñó este principio: en ciertos casos, en vez de cinco sacrificios de pájaros es suficiente ofrecer uno. Y aquel mismo día los dos *qinnim* bajaron a ¼ de denario [cada uno]" *m.Ker*. I, 7 (apud J. Jeremias, ibid. 50). Comenta JOACHIM JEREMIAS: "Como un denario de oro equivalía a 25 de plata, la disposición del sanedrín, según la Misná, produjo una reducción del precio en una proporción de 100 a 1", *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1923, 1967), 25-27; 49-50; 65; 113-117.

[728] ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν **σπήλαιον λῃστῶν**

[729] μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου **οἶκον ἐμπορίου**

1.7. Plausible y verosímil

El panorama socioeconómico y político se hace patente en el evangelio de Marcos. No sirve de pretexto para una construcción ficticia como las *Bucólicas* de Virgilio, donde la vida rural se convierte en una nueva mitología opuesta a la corrupción de la vida urbana; aunque la comparación entre ambos textos sería, al menos, sugerente. Tampoco se reduce al programa de un líder predispuesto a la conquista del poder político, ni en el camuflaje de la ambición de poder por medio del imaginario religioso, como ocurre en los documentos doctrinales de la comunidad de Qumrán.

La experiencia vivida por sus contemporáneos condiciona *internamente* la experiencia narrada de Jesús por el evangelio de Marcos. El paso de la predicación en las sinagogas al camino *con la muchedumbre*, tal como se relata, significa un mayor grado de compromiso con la realidad humana de su tiempo. En el material procedente de Q y otras fuentes (L, M), sobre todo en las parábolas, son más frecuentes las referencias a una economía pre-esclavista: terratenientes y jornaleros. Pero en la composición de Marcos se narra un proceso vital que atañe a Jesús, a los Doce y a la muchedumbre: reunir al conjunto del pueblo y practicar otra forma de distribución, a través de la solidaridad y la comunidad de bienes (Mc 10, 17-31). La denuncia de Jesús en el Templo, que le acarrea la animadversión definitiva de la élite sacerdotal, se refiere directamente a la mercantilización del sistema religioso (Mc 11, 15-17).

Lo que Jesús critica abiertamente, desde una perspectiva judeo-galilea, es el uso de la religión por los sumos sacerdotes y sus funcionarios para robar a la muchedumbre de los campesinos, bajo amenaza de condenación (Mc 11, 17). Además, refleja el sentido común de otros muchos galileos cuando utiliza como símbolo del poder romano (el César) un denario de otras manos (Mc 12, 15s.), a la vez que desafía a pensar en qué consiste lo realmente sagrado, lo que es *de Dios* (Mc 12, 17): ¿la moneda de shékel para el Templo o el amor al Dios de Israel? (cfr. 12, 28-34). La ironía del dicho es múltiple: ni el César es divino, ni tampoco los intereses de los jerarcas son sagrados.

El terreno del debate entre Jesús y los grupos judíos organizados de su tiempo abarca todos los temas candentes: la interpretación de la Torá; el reino de Dios; los rituales; el mesianismo; el Templo. Las figuras del recaudador galileo o la mujer siriofenicia, de cultura griega, la relevancia contrafáctica de las mujeres y el personaje fluyente y dinámico de la muchedumbre son *plausibles* en el contexto de su época. Un/a

historiador/a puede hacer uso del texto de Marcos para sostener su exposición sobre la cultura judía en la Palestina del siglo I, antes de la guerra contra el imperio romano.

Pero la lectura contemporánea del evangelio de Marcos se funda también en su *verosimilitud*. La *fluidez* del proceso narrado entre el rigorismo ideal, la realidad intercultural y las historias personales de aprendizaje no podría sustituirse por un resumen doctrinal. No transmite dogmas, ni se limita a hacer el elogio de un personaje. El relato de la vida pública de Jesús *sugiere* un cambio mucho más profundo que el propuesto/impuesto por un jefe de la guerrilla galilea, en la línea de una estirpe ya conocida. Para el equilibrio del sistema social, económico y político-religioso, la persona misma del *judío* Jesús [730] y el aprendizaje significado por sus prácticas eran mucho más peligrosos que si hubiera aparecido un cínico ambulante con escasa capacidad para incidir en su propia cultura (cfr. Mc 11, 27ss.)[731].

El movimiento de Jesús en Galilea, tal como lo narra Marcos, provoca una transformación del *mundo de la vida*: las estructuras inseparables de los símbolos religiosos que regían las relaciones sociales. Las comunidades que se forman en relación con él son revolucionarias, pero han renunciado radicalmente a la violencia, la cual solo había servido de pretexto para el desarrollo y la extensión del esclavismo bajo el poder del imperio.

Por lo que se refiere al texto de Marcos, la vigencia de su narración en la cultura actual no se asienta en su valor dogmático, a diferencia de los otros dos evangelios sinópticos, sino en haber reconstruido un aprendizaje de consecuencias *transculturales*, que se enraiza en la tradición de Israel. A pesar de su brevedad, o quizá por eso, responde radicalmente a la crisis histórica provocada por los imperios que dominaron Palestina durante siglos, de un modo muy distinto a los proyectos doctrinales, farragosos y opacos de la *ambición apocalíptica*.

---

[730] Vid. MARTIN HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca, Sígueme, 1979; id., "The Debate about the "Messianic Misión" of Jesus", en B. CHILTON, C. A. EVANS, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden, Brill, 1999, 323-349.

[731] Cfr. la valoración de las distintas interpretaciones históricas (MACK, MEYERS, HORSLEY, FREYNE) por H. MOXNES, "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus", I, *BTB* 31, 1 (2001), 26-37; id. II, *BTB* 31, 2 (2001) 64-77.

2. Símbolos y rituales

2.1. Agua condensada

Victor Turner es contemporáneo de los filósofos ingleses (Austin, Searle), quienes estudiaron las acciones que se obran con el lenguaje, más allá de la mera dimensión referencial de los signos. Los primeros actos de habla en ser clasificados fueron los que operaban en el marco del rito: la botadura de un barco o el matrimonio, una promesa o una confesión. Por su parte, Turner hizo un estudio definitivo del *proceso ritual* en su conjunto[732], de modo que podamos entender las intenciones de quienes participan; los símbolos que se utilizan como almacén (*storage unit*) de una vasta información; las etapas de la acción ritual, las situaciones sociales que crea y su funcionalidad.

Los símbolos en el ritual se caracterizan por su condensación, polisemia y multivocalidad, que resultan de unificar distintos *significata* –aunque permanezcan latentes- y de poner en conjunción bipolar un valor moral o espiritual con su sentido material[733]. Nos sirve de ejemplo el *símbolo del agua* en el mundo representado por la narración marcana: el poder físico de limpiar no es separable de su valor en los ritos de purificación.

Aquellos símbolos que funcionan como "dominantes" [734] aparecen en distintos rituales, en cada uno de los cuales se actualiza un sentido distinto, mientras que los demás permanecen latentes. En el mundo del evangelio hay dos rituales que hacen uso del agua con una función diversa: el bautismo de Juan (Mc 1, 2-8) y las abluciones practicadas por los fariseos, tanto el lavatorio de manos (Mc 7, 2), como el baño en la piscina ritual o *miqweh*, al cual se refiere el narrador como una característica del "judaísmo normativo" en su época (Mc 7, 4; cfr. Lev 15, 12-13).

---

[732] Vid. VICTOR TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (El proceso ritual: Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988).

[733] Vid. V. TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell UP, 1967, 28-29, 50-55; *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968, 18-19.

[734] Vid. V. TURNER, *The Forest of Symbols*, 31-32, distingue los símbolos dominantes, que tienen una cierta autonomía, respecto de los "instrumentales", que funcionan como medios para el fin de un ritual determinado y solo son comprensibles por su relación con otros símbolos dentro del sistema de ese ritual. Un "símbolo dominante" es polisémico: concentra las valencias de la necesidad natural, el deseo personal y la exigencia social. "[It] represents both the obligatory and the desirable. Here we have an intimate union of the material and the moral" 54.

Habría que añadir un tercero en el horizonte cultural de la primera audiencia: el bautismo según el rito de iniciación cristiano, donde estaba unido, probablemente desde sus comienzos, como un solo proceso ritual, a la unción y a la participación con la comunidad en el memorial de la Última Cena. La lectura que Pablo hizo de la iniciación en la Carta a los Romanos (Rm 6-8; 6, 1-14) es la catequesis más antigua que se conserva. En ella ha desaparecido casi por completo el valor significante del agua o ha sido sustituido por el movimiento físico de la inmersión y la emersión (Rm 6, 3-4), precisamente lo que más destaca en la escena dinámica del Bautismo de Jesús (Mc 1, 9b-10a). El iniciado participa de la muerte y la resurrección de Cristo a través de ese movimiento, para liberarse del poder del pecado y entrar en la vida nueva (Rm 6, 4; 1Cor 1, 6, 11).

La identificación con Jesús no es una regla estética ni un imperativo, sino la primera manifestación del Espíritu que reconoce la identidad personal, dentro de una comunidad, en diálogo con el Padre. El ritual del bautismo que fue asumido como medio de iniciación por la primera comunidad (Hch 2, 37-41) se realiza "en el nombre de Jesús Mesías" (εν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, mucho más frecuente que con la preposición ἐπὶ) o en Cristo Jesús (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν Rm 6, 3; 1Cor 1, 13-17), una fórmula similar a los ritos en el Templo[735]. Pablo interpreta en ese acto una identificación plena con la persona de Jesús, el Hijo, que no anula la identidad del neófito, sino la desigualdad estructural que es resultado de la posición en un orden inicuo: "Pues todos sois hijos mediante la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados, en Cristo fuisteis investidos. No hay (*en-einai*) judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" Gál 3, 26-28. Todos los identificados con Cristo reciben una parte en su *ser-Mesías* y viven su "secreto mesiánico" en medio del mundo, como el relato de Marcos hace experimentar a su audiencia. La persona resucitada en Cristo –a quien la injusticia había aniquilado- se va llenando de sentido por un aprendizaje a lo largo de la vida (Flp 3, 3-16): "Por lo demás, desde el punto a donde hemos llegado, sigamos adelante".

El breve relato del Bautismo de Jesús (Mc 1, 9-11) sirve de modelo para la experiencia de ese mismo ritual entre quienes *escuchan* el evangelio: la identificación de la audiencia con el héroe comienza por evocar la propia iniciación, para compartir

[735] Véase el artículo monográfico de LARS HARTMAN, "Baptism", en *ABD*, sobre los orígenes de la fórmula bautismal y otras cuestiones aludidas.

desde el comienzo el camino de aprendizaje de Jesús (cfr. Rm 6, 4: "en la novedad de la vida" ἐν καινότητι ζωῆς). El personaje de Jesús en el Jordán, de acuerdo con el relato de Marcos, inaugura una nueva forma de vida. Su inmersión en las aguas representa la liberación de cualquier forma de sometimiento al poder de la injusticia en este mundo (en sing. *hamartía*: "el pecado"), antes de comenzar su misión[736].

En plena subida a Jerusalén, es Jesús mismo quien interpreta el desenlace de su vida a partir de su bautismo (Mc 10, 38-39), en respuesta a la posibilidad real de optar por la conquista del poder y el reparto entre sus cortesanos. El símbolo ha asumido, por su extrema condensación, el sentido de la Pascua de Israel, sea cual sea el modo en que se explique posteriormente: las aguas (הַמַּיִם) del Mar Rojo que cruza el pueblo al separarse de Egipto (Éx 14, 15-31); las aguas primigenias, por encima de las cuales aletea *la* Espíritu de Dios-a (*Ruáh*) antes de la creación (Gn 1, 2); las aguas mortales sobre las que flota el Arca de Noé (Gn 7, 17-24) o de las que es tomado Moisés (Éx 2, 1-10)[737]. Desde que es rescatado, Israel comienza a vivir en relación permanente con su Dios.

Así pues, los dos significados "morales" del agua en los rituales judíos de purificación: el perdón de los pecados (pl.) y la higiene de las "impurezas" inevitables por el contacto social[738]; son puestos entre paréntesis por la *katharsis* aún más profunda

---

[736] No me importan ahora las implicaciones teológicas, sobre el supuesto de que Jesús estuviera libre de pecado desde antes de nacer o similares; sino la *lectura del relato tal como aparece*.

[737] Vid. L. LIGIER, "El simbolismo bíblico del bautismo en los Santos Padres y en las liturgias", *Concilium* 22 (1967), 188-205; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1217-1222; MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, 114-117; MANUEL CONTRERAS GALLEGO, "La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo: Un enfoque antropológico", *Gazeta de Antropología*, 14-08 (1998).

[738] En los otros dos rituales que aparecen en el relato, aunque sean dispares (rito único vs. repetible), el agua es un instrumento de purificación dependiente de la Ley o de su *halakhá* (cfr. Rm 7). FLAVIO JOSEFO, *AJ*, XVIII, 5, 2 afirma que el bautismo de Juan iba dirigido a la purificación del cuerpo –antes que o además de al perdón de los pecados-, en el entendimiento de que la pureza del cuerpo y del alma iban unidas; mientras que los esenios habían sustituido los sacrificios por ritos de ablución (ibid. XVIII, 1, 5). Tanto los flujos corporales como las manchas en la piel y el contacto con los cadáveres contaminan (Lev 13-15; Nm 9, 6-12; 19, 11-22). La obsesión de los esenios por la pureza de les hacía apartarse del matrimonio y de la convivencia con mujeres (*BJ*, 2, 120), hasta del contacto con el aceite (*BJ*, 2, 123; cfr. Mc 14, 3s.), por temor a contaminarse. Estas referencias, al igual que la presentación de Marcos, describen la opción estratégica en varios grupos del judaísmo del s. I por apartarse del sistema del Templo (los sacrificios de expiación y de purificación), para desarrollar un código de pureza más riguroso que pudiera distinguirlos de los impuros. Los textos que regulan la comunidad de Qumrán llegan a identificar impureza y pecado, ritos de purificación y de expiación. He investigado las fuentes en mi libro *Memoria y esperanza*: el concepto qumranita de *'awon* significa una visión determinista del mal. Véase un resumen en el próximo apartado de este libro.

Dicho de otro modo, la renuncia a las riquezas y a la propiedad particular (*BJ*, 2, 121-122; 1QS 1, 11-13; 6, 13-23; Plinio, *Historia Natural*, 5, 15, 73), frente a la élite política (herodianos) y religiosa (saduceos) que se apropia los tributos del pueblo (cfr. Lc 7, 18-35 Q), era "compensada" por una inflación del

a que da lugar Jesús al entrar y salir de las aguas, en su *cara a cara* con Dios Abbá. Ese diálogo directo desde el bautismo en el Jordán no cesa hasta su expresión última en la cruz y el acontecimiento misterioso de la Resurrección [739]. A su vez, el símbolo *condensado* de Mc 1, 9-11 hace posible la identificación de un cristiano iniciado con Jesús y da entrada a los cristianos neófitos en la realidad fundante del reinado de Dios: su diálogo de escucha/respuesta con el Padre por la mediación actual del Espíritu (vid. Rm 8, 14-15; Gál 3, 26-28). A través del Bautismo, Jesús ha entrado en ("regresado a", en términos platónicos) una comunidad eterna.

Ahora bien, el rito por sí solo no es suficiente para dar sentido a la vida entera. Distintos grupos en el judaísmo de la época podrían reconocer al Hijo de Dios por medio del mismo procedimiento. Un texto que describe la iniciación en la comunidad cerrada de Qumrán nos sorprende por sus paralelos fascinantes –por no decir inquietantes- con la visión de ese héroe que escucha la llamada a purificarse antes de la destrucción inminente:

> Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre (*geber*), y refinará para sí la estructura del hombre [o "uno de los hombres" *benei Ish*] arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía. Rociará sobre él el espíritu de verdad como aguas lustrales (para purificarlo) de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro. Así los rectos entenderán el conocimiento del Altísimo, y la sabiduría de los hijos del cielo instruirá a los de conducta perfecta. Pues a ellos los ha escogido Dios para una alianza eternal y a ellos pertenecerá toda la gloria de Adán [el hombre]. No habrá más injusticia, y todas las obras de engaño serán una vergüenza. Hasta ahora los espíritus de verdad y de injusticia disputan en el corazón del hombre (*geber*) y marchan en sabiduría o necedad[740].

"capital simbólico": los valores mediterráneos, patriarcales, del honor y la vergüenza se exacerban hasta el extremo en el espacio sacralizado por la exclusión.

Aunque JOSEFO ignora sistemáticamente el imaginario apocalíptico de su época –por su formación farisea o por la dificultad de hacerlo tolerable a sus lectores grecorromanos-, al menos es seguro el influjo de la profecía de Malaquías 3, 1-3ss. –la llamada de Dios a purificarse antes del Día de la destrucción, en la línea de la predicación de Jer 31 y Dt 30, con su Espíritu Santo Jub 1, 20-27; 50, 5; 1QS 4, 18-23- en la actividad del Bautista, como alude Mc 1, 2 (con mucho mayor énfasis Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-22). Solo que Juan Bautista hace accesible la purificación a la muchedumbre del pueblo y transforma el rito repetido por la secta en un acontecimiento único para el cambio interior (*metanoia*).

[739] A diferencia del contenido funcional del *kerigma* primitivo, tal como se refleja en las cartas paulinas, que confiesa el sentido salvífico de la Pasión de Jesús como un acontecimiento "separado", el evangelio de Marcos ha sido escrito para que la audiencia implícita pueda participar de la persona entera del Hijo de Dios.

[740] 1QRegla de la Comunidad (1QS) 4, 20-23. Trad. de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Textos de Qumrán*, 53-54.

Así pues, al inicio del evangelio, Jesús aparece en el centro de varias tendencias del judaísmo contemporáneo, que extendieron el ámbito de lo sagrado fuera del Templo hasta desplazar el foco de la relación con Dios[741] al terreno de la práctica: el profetismo del Bautista abierto al pueblo, por referencia a Malaquias y quizás a otras fuentes; la opción de los fariseos por la pureza y la piedad en lugar de la corte, como medio de ganar influencia social (cfr. Jub 1, 22ss.; *AJ* XVIII, 1, 3) [742]; las redes sectarias de esenios o terapeutas que cultivan sus relaciones internas como una sola familia, mientras hacen ostentación de su honor frente a los impuros y los pecadores, sin mezclarse con ellos (sobre todo, demuestran su casi total desprecio a las mujeres *BJ*, 2, 120ss.) [743]; la comunidad de hombres puros que se refugia en Qumrán mientras cultiva una espiritualidad de la meditación y la preparación interior… para la guerra *definitiva*. Habría que añadir un judaísmo galileo que ponía más énfasis en la asamblea del sábado (*kneset*), en la oración familiar (de las mujeres cfr. Lc 1-2), y en las señas de identidad étnica (circuncisión, pureza de los alimentos, nazireato), especialmente en el calendario de fiestas anuales y en las bodas, donde se practica la fraternidad y se vive el gozo de la comunión, frente a la escrupulosidad del rito sacerdotal (expiaciones y purificaciones). ¿Cuál será el camino de Jesús?

---

[741] Vid. ANTHONY J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001[3] (1988); JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, III. *Compañeros y competidores*, Estella, Verbo Divino, 2003 (2001); ANTHONY J. TOMASINO, "Diversity and Unity in Judaism before Jesus", *Bible and Interpretation*, feb. 2004; PAOLO SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004 (1994). Conforme avanzan los estudios sobre la literatura de Qumrán, tanto más evidente se hace el pluralismo existente en el judaísmo de la época. Además de los textos bíblicos encontrados (proto-masoréticos, proto-LXX, proto-samaritanos o con variantes no clasificables) y de los textos sectarios (Regla de la Comunidad, Rollo de la Guerra, Rollo del Templo, en diferentes versiones y etc.), la mayoría de los hallazgos pertenecen a la categoría de textos "para-bíblicos", que elaboran versiones de libros bíblicos como el Génesis (al estilo de Jubileos) o los Salmos-Himnos (Hodayot), recrean algunos de sus mitos, como el ciclo de Henoc (protología: caída de los vigilantes y escatología) o las figuras mesiánicas (héroes escatológicos) y crean distintas escatologías. Véase al respecto JULIO TREBOLLE, "Biblia e interpretación bíblica en Qumrán", en F. GARCÍA MARTINEZ, J. TREBOLLE (eds.), Los hombres de Qumrán, 121-144; F. GARCÍA, "Las fronteras de lo bíblico", en F. GARCÍA, J. TREBOLLE (eds.), Los hombres de Qumrán, 145-163.

[742] El cambio de liderazgo desde la escuela de Shammai, preocupada por la influencia política y por la separación de judíos y gentiles, a la escuela de Hillel, más preocupada por la sabiduría, puede colaborar en la explicación de ese cambio. Vid. JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972.

[743] Vid. una revisión de todas las fuentes documentales (JOSEFO, PLINIO EL VIEJO, FILÓN, HIPÓLITO), asi como una comparación detallada de esos rasgos con los atribuidos provisionalmente a la comunidad de Qumrán en JOHN J. COLLINS, "Essenes", *ABD*. Los vínculos entre esenios y Qumrán siguen siendo objeto de debate entre posturas muy diversas, aunque hay opiniones que, al menos, pretenden armonizar los datos, vid. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *AEEHJ*, Anuario 2006: http://aeehj.org/Florentino2006.htm. Es oportuno citar la "hipótesis de Gröningen", que "considera a la comunidad de Qumrán como el resultado de una ruptura al interior del movimiento esenio", ibid., de modo que puedan explicarse las diferencias junto con las semejanzas.

2.2. El ‘awon: una visión determinista del mal

En la cultura de Jesús, el modo en que el judaísmo –o al menos una parte de él- concebía la transmisión del *‘awon* podría describirse como una visión determinista del mal. Incluso sirve de tipo a otras visiones posteriores que condenaron a la *masa damnata*, de tal modo que se legitimaba subliminalmente el *recurso apocalíptico a la violencia* para castigar a los impíos y controlar al pueblo.

En la Regla de la Comunidad de Qumrán se especifica una oposición eterna de dos conjuntos de espíritus gobernados por el “Príncipe de las Luces” (los “hijos de la luz”) y por el “Ángel de las Tinieblas” (los “hijos de las tinieblas”) 1QS III, 12 – IV, 1; la denominación no es metafórica, con el fin de interpretar una historia dominada por la violencia de los poderosos (las “bestias” de Daniel 7), ni se refiere únicamente a las obras de los árboles que dan fruto bueno o malo (Lc 6, 43-45 Q). Tales espíritus eran los responsables, según el Maestro de Justicia y sus seguidores en Qumrán, de las marcas sufridas por los enfermos de la piel, que los hacían impuros ante Israel (4Q266, 4Q272 y 4Q278). Aunque no tuvieran pecado, se les atribuía una “culpa” (heb. *‘awon*); en realidad la misma que caía sobre las espaldas de cualquier ser humano o criatura, aunque de modo visible y condenable en ese grupo: *hammetsorá*, tratado como intocable por miedo al contagio de su impureza (Lev 13-14).

> Los Rollos dejan claro que el *metsorá* está en tal condición a causa del pecado. En 4QThrA, 1 el metsorá pide misericordia: “Comenzará a presentar su súplica. Dormirá en una cama de penas y residirá en una morada de suspiros” […] De acuerdo con un texto reconstruido por Baumgarten, hecho de fragmentos del Documento de Damasco de la cueva 4 (4Q266, 4Q272 y 4Q268), *tsara’at* [la marca o el “toque” en la piel] es producido por un espíritu (evidentemente maligno) רוח (línea 4), y es curado cuando vuelve el Espíritu de vida (línea 7) [744].

La comunidad de Qumrán llamaba a esta culpa transmitida de generación en generación, por ser criaturas, con el término *‘awon*. Aunque no se identifica con el “pecado” (*hatta’t*) en los textos legales de la Torá, cierto es que las reglas de pureza en Levítico y Números lo hacían comparable. “Si alguien peca sin darse cuenta, haciendo algo prohibido por los mandamientos de YHWH, se hace culpable y cargará con su

[744] HANNAH K. HARRINGTON, *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, Atlanta, Scholars P., 1993, 81-82.

iniquidad (עֲוֹנוֹ)" Lev 5, 17; asimismo, el pecador inconsciente sufriría las consecuencias por no cumplir el código de pureza (Lev 15, 31-33).

> El hombre está en pecado (‘awon) desde el seno materno y en iniquidad culpable hasta la vejez. Sé que la justicia no pertenece al hombre, ni el camino perfecto, a la criatura humana 1QH 4, 29-31.
>
> Pertenezco a la humanidad malvada, a la asamblea maligna. Mis culpas, mis transgresiones y mis pecados, con la perversidad de mi corazón, pertenecen a la asamblea de los gusanos (=impura) y a los que andan en tinieblas 1QS 11, 9-10.

Durante el periodo fundacional, los escritos del *Maestro de Justicia* agravaron la exigencia de pureza a todo Israel. Una vez se hubo constituido firmemente la comunidad, solo podían ser purificados de esa culpa los miembros practicantes, a través del ritual propio. Florentino García lo resume así:

> En Qumrán, en un comienzo, como en el resto de Israel, la pureza es una exigencia del ámbito del Templo y del culto y que afecta particularmente al sacerdote. En los textos del período formativo [Rollo del Templo, 11QTemplo XLV - LI 10 y 4QMMT] encontramos ya, sin embargo, una tendencia a extender las exigencias de pureza del Templo a toda la ciudad santa y a no reducirla a los sacerdotes sino a extenderla a todos los fieles. Paralelamente, hemos podido constatar un recrudecimiento de las exigencias de pureza, una rigurosidad mayor, coincidente con las posiciones del grupo saduceo. Una vez realizada la ruptura con el Templo, cuyo culto se considera profanado y cuyos ministros son vistos como impuros, la comunidad adapta las prescripciones de pureza a su nueva situación con objeto de salvaguardar la pureza de la comunidad [CD; 1QS; 1QM]. La comunidad misma es vista como un sustituto del Templo, lo que lleva consigo una transferencia de las exigencias de pureza a a la esfera de la comunidad. El estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba por identificarse con el de pecado […] La teología de la secta llegará incluso a ontologizar la impureza radical del hombre y a identificar la purificación con la justificación […] [745].

Esa visión dualista del universo no era privativa de los qumranitas. Probablemente se divulgó durante al menos tres siglos, a través de la literatura intertestamentaria (Jubileos, Ciclo de Henoc), a quienes interpretaban la Ley en las congregaciones de aldea (*kneset*):

> ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de la tierra, y engendrando

[745] FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA, JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993, 165-186 (185-186).

gigantes? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos […] Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada […] Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron 1Hen 15, 3-4.8-11.

La argumentación capciosa a partir de un cúmulo de implícitos es tan densa que provoca mareo. Es oportuno ponerla en relación y contraste con los símbolos de pureza/contaminación en el relato de Marcos, que analicé en la sección III, cap. 2: la violencia que sale del interior. Me parece crucial la tarea de desenredar la madeja de asociaciones que ha hecho recaer sobre la carne un principio de muerte bajo el cielo de los espíritus eternos, durante dos milenios.

Esa dualidad es anterior al mito de la mezcla que produce el mal por contaminación. En el universo simbólico de la época, representa un principio de dualización social entre castas[746]. El mapa o la topografía simbólica del espacio sagrado en las fórmulas sacerdotales del Levítico (amenazas de castigo a mujeres, impuros y paganos: muerte, excomunicación o purificación) y de la Misná (m. Kelim 1, 6-9) llega a extenderse a todas las relaciones sociales, a través de los grupos judíos que imitaban sus prácticas (fariseos, *haverim*[747]) o que pretendían mayor pureza que los sacerdotes (esenios, qumranitas). El pueblo de la tierra, las mujeres y los paganos, por este orden, son subordinados y amenazados por la violencia de las castas dominantes (o aspirantes al dominio), sea como enemigos, sea como súbditos.

La descripción de los ángeles o "vigilantes del cielo" que se han "corrompido con mujeres", para procrear gigantes (*nefilim*), no es solo una condena del matrimonio con extranjeras, como se había hecho desde el tiempo de Nehemías y de Esdras (ss. V-IV a.C.) hasta el momento de la redacción conjunta de ambos libros (Esd y Neh), para acusar de sincretismo al pueblo de la tierra. Además, entronca con una visión deuteronomista de la impureza por contaminación con las culturas extranjeras, la cual se

[746] Vid. la aguda y sintética explicación de JOHANN MAIER, sobre el paralelismo simbolizado entre la jerarquía angelical y la estructura social de Judá en el postexilio: "Ángeles como sacerdotes y sacerdotes como ángeles", en id., *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca, Sígueme, 1996, 238-239.
[747] Cfr. JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety*, 83s.

había seguido cultivando en los salmos y en el libro de los Jubileos[748], al mismo tiempo que se propagaban unas señas de identidad étnicas frente a los demás pueblos: contra la comunidad de mesa y de alimentos con los gentiles; a favor del sábado como emblema de la congregación[749]. Otras señas, como los límites contra el incesto, la promiscuidad o el adulterio, eran y son transculturales, pero se hacían pasar por exclusivas e identitarias.

La visión determinista del mal a modo de un espíritu que actúa por necesidad en la historia, en rivalidad permanente con Dios, más allá de una forma de pecado personal o social, sirve de presupuesto para un sofisma propagandístico: los hijos de la impureza, los gigantes, no son capaces de hacer el bien, sino que han multiplicado los males con sus hechos sobre la tierra; y lo seguirían haciendo aún, bajo la forma de "espíritus malignos", en tiempo de Jesús[750]. Debían ser destruidos en una guerra *definitiva*, como la prevista en los Apocalipsis o en el Rollo de la Guerra qumranita. La *diferencia* de Qumrán respecto a la profecía apocalíptica es que se había organizado como un grupo en alerta permanente, una reserva militar y religiosa:

> Libro de la Regla de la Comunidad, para buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma […] para amar a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios 1QS I, 1.9-11.

En ese ambiente denso y cortante comienza su predicación Jesús, cuando entra a dialogar con la congregación de las aldeas y con letrados de distintas corrientes, como vimos en la sección III, cap. 5. Pero el relato de Marcos ha hecho su propio análisis de *la realidad simbolizada.* Los "espíritus impuros" (*pneuma akátharton*), en lenguaje apocalíptico, a los que Jesús conmina para que dejen de atormentar a sus portadores, no son los agentes de una impureza ritual, sino los síntomas psicosociales de un estado de crisis, hasta el paroxismo, en la persona de los endemoniados que han confundido a Dios con la violencia sacralizada (Mc 1, 23-26; 5, 6-9; cfr. Mc 13, 5-22; Lc 9, 55-56; Jn 8, 3ss.).

---

[748] Cfr. MAIER, Entre los dos Testamentos, 223-290.

[749] Según JONATHAN L. REED, los "indicadores religiosos" del judaísmo en tiempo de Jesús, que las excavaciones hacen más visibles, serían los siguientes: "Aspectos clave de la cultura material de Galilea de este período coinciden con la de Judea: vasijas de piedra, *miqw'aoth* en las casas, pero no cerdos dondequiera que se han publicado análisis de huesos [procedentes de los basureros de las poblaciones], y enterramientos secundarios junto con osarios en forma de *kokhim* [tumbas digitiformes provisionales, perpendiculares al suelo, en cuevas o en hipogeos]" *Archaelogy and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity, 2000, 52-53.

[750] Vid. PAOLO SACCHI, "La predestinación y el problema del mal", en id. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004 (1994), 351-378 (368-369).

En palabras de Paolo Sacchi, ningún profeta

> niega a Dios la posibilidad de intervenir en la historia… Todos saben, para utilizar las palabras del Canto de Ana, que nadie puede resistir a Dios por la fuerza: "El arco de los fuertes queda destrozado, mientras los débiles se ciñen de valor" (1Sam 2, 4, pasaje postexílico). El problema está en si la justicia y el arrepentimiento pueden impedir el castigo amenazador. Jeremías conoce la desesperación de ser un profeta, justamente porque tuvo dudas sobre la posibilidad del arrepentimiento[751].

Sobre ese trasfondo cultural, que explica la angustia del pueblo, el bautismo en Espíritu Santo que anunciaba Juan Bautista (Mc 1, 8) debía de ir dirigido precisamente a sanar/quitar algo más que los pecados: el sentimiento de culpa generalizado a causa de la doctrina del *'awon*, ante la expectativa de un juicio apocalíptico inminente contra la masa condenada. Desde luego, Jesús demuestra que no tenía dudas sobre el perdón de Dios-a más allá de las formas instituidas de predestinación (Mc 2, 5.13ss.).

Siguiendo con el ejemplo anterior, es significativo que la teología norteafricana (Tertuliano, Agustín) retomase el mismo prejuicio para explicar el Bautismo cristiano. Habría que investigar las causas con ayuda de la antropología de las culturas mediterráneas: la institución de castas por medio de una doctrina sobre la contaminación originaria, corporal, transmitida por generación, que colocaba a las mujeres –por ser las causantes del mal- y a los paganos en una situación de *amenaza* y subordinación permanente dentro de la estructura social, frente a un grupo religioso (qumranitas, predestinacionistas cristianos durante los s. IV y V d.C., movimientos integristas islámicos: almorávides, almohades, etc.) que aspiraba a ocupar el poder político con atribuciones especiales. Antes que construyéramos tales andamiajes con el fin de soportar resignadamente la iniquidad, la memoria de/sobre Jesús ya los había desmontado. Así lo he señalado en el texto.

[751] ibid., 353.

2.3. El bautismo desde el foco de Jesús

Turner distingue tres niveles de significación de los símbolos: 1) "exegético", el nivel de los significados atribuidos por los participantes (nombre, sustancia, artefacto); 2) significado "operativo", un sentido latente del que los participantes tienen una conciencia parcial, el cual es observable no solo en lo que se dice sobre los símbolos, sino en lo que hacen los participantes con ellos (la acción ritual) e incluso en el hecho de que haya personas ausentes; 3) significado "posicional", que permanece "inconsciente" para quienes participan, por su relación con otros símbolos en el complejo ritual, así como con otros sentidos del mismo símbolo en diferentes ritos.

Si nos fijamos en el relato que Marcos hace del bautismo de Juan (Mc 1, 2-8), percibimos esos tres niveles en su propio análisis:

1) "**exegético**": el bautismo se realiza con agua viva (מַ֫יִם חַיִּים: agua corriente o de lluvia)[752], para evitar la impureza, según la tradición oral; y significa un compromiso consciente de conversión (*metanoia*) para recibir el perdón de los pecados (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mc 1, 4; cfr. 2, 5), más allá de la mera limpieza externa o del efecto inconsciente;

2) "**operativo**": el ritual no se celebra en el Templo, sino en el río Jordán, con la intención de congregar a todo tipo de personas, por encima de las fronteras entre castas, géneros y sectas en el judaísmo de la época (1, 5)[753]. Es relevante anotar que el Bautista se ha saltado el orden jerárquico y ha *dislocado* el espacio sagrado, al actuar como sacerdote de un ritual de expiación/purificación sin necesidad de sacrificios, ni de tributos enmascarados a una casta sacerdotal, ni aun siquiera del Templo.

Si me sitúo virtualmente en el contexto de otros ritos usados por grupos distintos en el judaísmo del s. I, compruebo que el Bautista hace uso de símbolos (el agua viva, el Espíritu Santo, la expectación mesiánica) y prácticas comunes (purificación, ayunos cfr. Mc 2, 18) a todas las sectas que consideran impuro el Templo, a causa de la connivencia entre los saduceos y los impíos ocupantes (los *kittim*); pero los ha puesto a disposición del conjunto del pueblo para que vuelva a consagrar la tierra de Israel. La investidura simbólica del agente-iniciante (pelo de camello, comedor de langostas, etc. Mc 1, 6)

[752] Nm 19, 17; Lev 14, 5.50; cfr. Gén 26, 19; Jer 2, 13; Zac 14, 8.

[753] La narración de Marcos nos ofrece así un ejemplo de la "communitas" propiciada por la fase "liminal" del rito, sin referencia a una jerarquía humillante como la diseñada en los códigos de pureza del Levítico.

subraya el sentido de la acción: el regreso a la libertad de Israel en el desierto, antes de conquistar la tierra; la confianza en el cuidado maternal/paternal de Dios.

3) "**posicional**": el personaje de Juan toma conciencia en el relato de que el bautismo con agua es insuficiente. La limpieza del cuerpo que significa físicamente es similar a otros ritos de purificación externa. El compromiso solicitado al bautizado no es realizable por el adoctrinamiento y el mero asentimiento; por lo que debe ser seguido de un bautismo en el Espíritu Santo cuyo agente solo puede ser divino (Mc 1, 8), para que sus efectos sean prácticos.

No obstante, la acción de Juan es reivindicada por Jesús ante los sumos sacerdotes como su antecedente inmediato, tanto en el plan de Dios, como en la historia humana (Mc 11, 30). El bautismo se convierte en signo intermediario para que la muchedumbre pueda reconocer un paso mucho más arriesgado, que solo era inteligible en el horizonte de la expectación profética y apocalíptica: el cumplimiento del tiempo, el reinado de Dios, la venida del Hijo del hombre (Mc 1, 15ss.).

Los letrados de la época anunciaban la venida de Elías cuando leían el último libro del canon: Malaquías. "He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de YHWH, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres, no sea que yo venga a herir la tierra con el anatema (heb. *herem*, "exterminio, aniquilación de una víctima")" Mal 3, 22-24. Jesús interpreta los acontecimientos en una secuencia coherente, a la luz de la Palabra, *del comentario de los letrados* y del conocimiento de los aprendices (Mc 9, 11-13); pero lo que ocurre es más de lo profetizado y, en aspectos cruciales, contradice el horizonte de expectativas de la época: el reinado de Dios ya está viniendo (part. perf. ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει Mc 9, 1), aunque todavía no lo oigan ni vean.

El narrador asume la perspectiva del héroe anunciado que irrumpe en el cuadro (Mc 1, 7.9). La intervención de Jesús a través del foco de la narración reconoce esas tres dimensiones de los símbolos (exegética, operativa, posicional) en el ritual del Bautista, puesto que le sirven para interpretar su propia experiencia de llamada, elección y misión (Mc 1, 9-11). El ritual ha convocado a Jesús a partir de una corriente de fondo, en medio de la muchedumbre, y lo ha puesto en contacto como iniciado, en primer plano, con la trascendencia personal de Dios-a. Pero la recepción del Espíritu y el amor expresado por la propia voz del Padre ya no tienen que ver con la acción simbólica de Juan, excepto por el anuncio de su plenitud más allá de él: un tiempo especial e inminente que el

relato de Marcos no presenta con rasgos apocalípticos (cfr.Q 3, 7ss.), sino mesiánicos (Mc 1, 6-8). Da inicio a un nuevo proceso que ya no está programado, aunque la narración lo ritualiza como un *umbral* (*limes*), el cual puede ser atravesado por la audiencia durante su aprendizaje con Jesús.

Frente al significado "regresivo" del ritual preparado por Juan: desandar lo andado y deshacer lo construido en la historia de Israel desde el paso del Jordán (¿a través de otro Josué?); Jesús da inicio a una acción progresiva que representa un nuevo comienzo de Israel; en sentido absoluto, un nuevo nacimiento de la humanidad en diálogo con Dios-a Madre/Padre.

Así pues, el héroe vuelve a *separarse* por el empuje del Espíritu al desierto (Mc 1, 12) e ingresa en otra *fase liminal* cuyo agente es él mismo, en relación constante con el Padre y con el Espíritu a través de la experiencia intersubjetiva con los otros: la *communitas*. La aventura del héroe no es un itinerario épico de soledad y autoafirmación, sino una vida personal en constante relación de diálogo y ayuda con los demás.

2.4. Ruptura progresiva, sin rivalidades, con el Bautista

La expectación sobre el fin del mundo era un tema preferente de la literatura que se fraguó en el ámbito del judaísmo entre los siglos IV a.C. y I d.C. Se trata de un motivo recurrente en la literatura apocalíptica, aunque dentro de una tópica mucho más amplia[754]. Aparece en el horizonte de muchas culturas, tanto el sustrato del dualismo persa[755], como la crisis mundial del chamanismo, por efecto de las presiones que ejercen

---

[754] Vid. los resúmenes de GONZALO ARANDA PÉREZ, FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, Verbo Divino, 1996; y las ediciones de ALEJANDRO DÍEZ-MACHO (dir.), *Apócrifos del AT*, Madrid, Cristiandad, 1982-1987, IV. *Ciclo de Henoc*, V. *Testamentos o discursos de adiós*; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, cit.; ANTONIO PIÑERO et al. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, III. *Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000.
Las huellas en la literatura canónica desde los ss. IV-III a.C. son limitadas, aunque de mayor calidad literaria: en la Biblia Hebrea destaca el libro de Daniel y los breves apocalipsis de Is 24-27; 34-35; Zac 9-14; Ez 38-39. En el NT, además del Apocalipsis de Juan, son claramente apocalípticas muchas imágenes paulinas (eones, parusía, cosmología), los himnos deuteropaulinos (y otros textos, sobre todo 2Tes), 2Pedro y Jud. También Mt y Lc incluyeron otros materiales de la tradición sobre Jesús (Lc 17, Mt 24-25).
Aunque no hay una edic. en español de los apocalipsis (judeo)cristianos apócrifos, la mayoría están disponibles en la web; vid. J. B. BAUER, *Los apócrifos neotestamentarios*, Madrid, Fax, 1971.
El influjo del "apocalipticismo" –en sentido más amplio- entre los cristianos del s. II fue tanto o mayor que el gnosticismo (el Apocalipsis de Pedro y el Pastor de Hermas estuvieron en el primer canon hasta el s. IV), lo que dio lugar a una escatología abocada al Juicio Final, las visiones del infierno, la sacralización del terror, que oscurecían la noticia de la resurrección (Ap Esdras, Ap Pablo, Ap Virgen).

[755] Vid. BERNARD MCGINN, JOHN J. COLLINS, STEPHEN J. STEIN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 ts., Nueva York, Continuum, 1998; NORMAN COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero: Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995 (1993). La utopía popular de los esclavos y nómadas (¿hapiru?) sobre un cambio revolucionario que exalte a los pobres y dé pan a los hambrientos es identificada por la tradición egipcia (*Profecías de Neferti*, *Admoniciones de Ipuwer*) como una imagen del caos frente al orden divinizado: *Ma'at*, divinidad que representa al estado jerárquico.
Una serie de dioses velan por la conservación del orden a lo ancho de Mesopotamia, aunque los principales acaban siendo los propios monarcas, dentro de un panteón presidido por Marduk, el vencedor contra Tianmat (*Enuma Elish*). El orden solo es destruido cuando el dios Erra convence a Marduk para que salga de su palacio, mientras él lo cuida en su lugar: es el momento de la guerra y la destrucción de Babilonia (*Poema de Erra*).
La cosmogonía del Rig Veda, que tiene por trasfondo las invasiones indoarias en la India, alude al mito de la guerra entre los *adityas*, quienes desean "liberar las aguas", y los *rakshas/rakshashas*, encabezados por Vritra (simbolizado por la serpiente), que las retienen para evitar el nacimiento del cosmos ordenado. Los adityas son vencidos hasta la aparición de Indra, quien mata al enemigo con el rayo y ordena el mundo a partir de la montaña primordial: el *Asat* (caos) bajo tierra, el *Sat* dividido en tres partes: cielo, atmósfera (mundo intermedio), tierra. El principio de orden es *rita* (semejante al egipcio *ma'at*), que abarca tanto el orden natural como el cultural, cuya guarda estaba a cargo del dios Varuna y su asociado Mitra. El mundo subterráneo era el estatus asignado al pueblo llano, mientras que los fieles del *rita* continuaban su vida en el cielo.
COHN destaca que la cosmogonía del *Avesta* iranio (cuya sección más antigua son los cantos *Gathas*), atribuido a ZOROASTRO, tiene muchas similitudes con el Rig Veda (*asha = rita*), aunque el dios supremo, al que se atribuye una superioridad incomparable con otras mitologías antiguas, es Ahura Mazda, el "sabio señor". Éste es el creador y guardián del mundo ordenado por medio del Spenta Mainyu (Espíritu sagrado). Pero tiene un gemelo, Angra Mainyu (o Ahrimán), que pretende destruir el *asha* por medio del *drug* (la "mentira"). Ahura Mazda también repudia a su rival en los *Gathas*: "No coinciden ni nuestros pensamientos, ni nuestras enseñanzas, ni nuestras voluntades, ni nuestras elecciones, ni nuestros actos, ni nuestros fueros internos ni nuestras almas". Su campo de batalla es el mundo, según el plan de Ahura Mazda para combatir el desorden, aunque el tiempo está limitado ("tiempo de mezcla"). Al final, "Angra Mainyu será destruido, el *drug* quedará neutralizado, el *asha* prevalecerá de forma absoluta y ubicua, el

los poderes centralizados[756] sobre los ritos aldeanos y tribales, hasta empujarlos a la marginalidad o instituirlos como ritos oficiales y someterlos a sus intereses. De un modo mucho más concreto, pueden comprobarse sus manifestaciones en el ciclo de Henoc, el cual incidió profunda y extensamente sobre el imaginario de los contemporáneos de Jesús.

En las primeras secciones del libro *Memoria y esperanza* he analizado los textos proféticos y la literatura henóquica para descubrir, con ayuda de muchos investigadores, sus relaciones con el chamanismo:

> La narración fantástica de viajes al trasmundo gracias a la mediación de espíritus positivos (ángeles y arcángeles), en lucha con espíritus negativos que se han posesionado de la tierra y la han sometido a todos los males, podría ser vinculada con el tipo chamánico de la intermediación. La escritura pseudoepigráfica, al menos durante esa época, puede ser mejor explicada que lo fue hasta ahora por medio de una posesión instrumental, gracias a la cual *habla* la figura del

---

cosmos quedará liberado de las fuerzas del caos" ibid. 99. Ahura Mazda ha creado a los seis *Amesha Spentas* ("Inmortales sagrados, generosos"), a su disposición, a quienes encarga el cuidado del cosmos, después de haberlo ordenado con su ayuda, hasta el punto que se unen simbólicamente a tales realidades: Buen Pensamiento (→ animales), Dominio justo (→ cielo), Devoción (→tierra), Totalidad (→agua), Inmortalidad (→plantas) y el *asha* ("orden" →fuego), mientras que el ser humano se encarga del propio Ahura Mazda o de su Espíritu. Los santuarios mazdeístas contenían un fuego sagrado que simbolizaba el orden, ante el cual rezaban. Las leyes de pureza no se referían solo a los sacerdotes que oficiaban los sacrificios, sino a cualquier aliado de Ahura Mazda: rehuir el contacto con los cadáveres, el óxido o los fluidos y excreciones humanas y destruir a los animales impuros, aliados de Angra Mainyu. De tal manera, los zoroástricos vivían apartados de los otros pueblos. Otros aliados de Ahura Mazda eran el ganado y los perros, así como las poderosas *fravashis* (espíritus de los antepasados muertos), Mientras que Angra Mainyu contaba con una hueste de demonios, de los que los más relevantes eran los *daevas* (según el *Vendidad*), al igual que las tendencias humanas a transgredir el *asha* (ira, envidia, pereza) y los males que ponen en peligro la vida. El contexto en el que surge Zoroastro parece ser la formación de jefaturas guerreras para robar el ganado y dominar a las demás: "Los malvados que aparecen como grandes señores y señoras también han destruido vidas; han robado la propiedad del heredero […] han arruinado la vida de la vaca", los que "con su lengua incrementan la furia y la crueldad, los no pastores de entre los pastores". De ahí que el jefe de los *daevas* sea llamado Indra, el principal de los dioses invasores en la India.

El destino provisional de las almas se decidía sobre un puente: los que hicieron buenas obras podían cruzarlo, hacia el cielo con Ahura Mazda, pero aquellos a quienes pesaban más las malas obras caían en el abismo, lugar de castigo. Al final de los tiempos, las almas incorpóreas del cielo recibirían de nuevo su cuerpo. Dice Ahura Mazda: "porque, ten en cuenta, si creé lo que no existía, ¿por qué no puedo volver a crear lo que sí existía?". Habrá una gran prueba, por la que todo el universo fundido será atravesado por todos los seres humanos reunidos en una gran asamblea: los justos pasarán por encima, los malvados se hundirán. Triunfará el *asha* sobre el *druj*. Ahura Mazda oficiará en persona un último sacrificio del que los justos comerán. "La gran transformación recibe el nombre de la 'creación milagrosa' (*Frashokereti*), mientras que los libros pahlavis denominan a la eternidad consiguiente 'separación' a fin de distinguirla del 'tiempo de la mezcla'" ibid., 115-116. ZOROASTRO predice la llegada del Saoshyant ("benefactor futuro"), justo antes de la 'creación milagrosa', aunque iría a su vez precedido por un predominio aparente del *druj*. No obstante, la adopción del zoroastrismo por la dinastía imperial persa produjo modificaciones en tal esquema: la dialéctica entre Ormuz (A. Mazda) y Arihmán se extendería por varios periodos en un plan completo de 12000 años, del que todavía restaban en tiempo de Darío dos mil años. El emperador Darío estaba convencido de que su imperio manifestaba el *asha*, mientras que los males procedían de *drauga* (*druj*).

[756] Vid. BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology*, cit.

mediador mítico: el patriarca Henoc o cualquiera de las figuras ya conocidas en la memoria de Israel (Noé, Abrahán, Moisés, Elías, Isaías, Jeremías, los doce hijos de Jacob, etc.).

Pero la relación de los letrados apocalípticos con los espíritus no está orientada a servir de mediadores para la salvación de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros, sino más bien a que la muchedumbre de los desposeídos acepte como si fuera voluntad divina un *poder en trance* de organizarse: los *hasidim*. Aunque sus antecedentes lejanos –o cercanos: la revolución de los macabeos- puedan retrotraerse a la ideología de la guerra santa contra los opresores, su objetivo era todavía más ambicioso: el dominio del mundo para purificarlo de todo mal [757].

Las diferentes versiones de la tradición henóquica que eran accesibles durante el siglo I dieron lugar a un *ritual apocalíptico*, en rivalidad con los ritos practicados por los sacerdotes en el Templo de Jerusalén y con la religiosidad festiva del judaísmo popular. Se ejecuta en forma de visiones que identifican a los letrados *poseídos* por Henoc, Elías, Moisés, Abrahán, Isaías, Esdrás o incluso el Maestro de Justicia (en el ámbito cerrado de la comunidad de Qumrán), las cuales sirven para repetir una y otra vez imágenes codificadas[758]:

1) revisión de la historia pasada, predestinación del presente y del futuro;

2) cosmología rigurosamente clasificadora de animales, humanos, astros, por medio de códigos de pureza;

3) teología dualista, mítica, entre rivales en beligerancia: el super-ángel Miguel vs. Beliar, hijos de la luz vs. hijos de las tiniebas, etc.;

4) visiones del lugar de los justos y del mundo perfecto (vs. el lugar de la condenación, de la destrucción o del dolor contra los impíos); el reinado de Dios es descrito como un dominio absoluto sobre un mundo incapaz de autonomía, corrupto hasta la muerte.

Bajo esa lógica se construyeron diversos textos y contextos en la cultura peculiar de Qumrán, además de sus principales códigos de conducta (Rollo de la Comunidad, Rollo de la Guerra). También fue usada por los Apocalipsis propiamente dichos, que circulaban entre distintos grupos judíos (y, más tarde, cristianos): *Apocalipsis de las Semanas* y de *los Animales* en el Ciclo de Henoc; algunos de los cuales terminaron por integrarse en el canon bíblico, como Dn 7 y 10-11.

---

[757] JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, *Memoria y esperanza*, cit., cap. I.2.7, "¿Ambición de poder?": http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[758] Cfr. JOHN J. COLLINS, "Introduction: Towards a Morphology if a Genre", en id. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979), 1-20.

Una serie nutrida de escritores anónimos (*poseídos*, si se me permite la descripción fenomenológica) siguió cultivando y practicando los ritos apocalípticos durante los siglos I y II d. C. Comenzaban narrando la visión de Jerusalén arrasada y la hija de Jerusalén desolada (*IV Esdras, Oráculos sibilinos*); describían un nuevo santuario en los cielos como alternativa a la destrucción del Templo (*2 y 3 Baruc*), anunciaban su reconstrucción (*Apocalipsis de Abrahán*), o contaban el triunfo posterior del Mesías (*IV Esdras*).

Ese marco ritual tenía lugar en distintas comunidades judías (fariseas, esenias), en una simple sinagoga de aldea o en una congregación judeocristiana del siglo I, siempre que se difundiera y proclamara el mismo género de escritos (cfr. Mc 1, 21-24 ss.). Más allá de ese espacio marcado, el lenguaje de las *postrimerías* (o los novísimos, como decían los catecismos católicos, hasta hace poco) había impregnado toda la literatura intertestamentaria, tanto en griego como en arameo: *Jubileos, Testamentos* (*Doce Patriarcas, Moisés*), *Salmos de Salomón, Oráculos sibilinos*, los *Targumim*. En esto no fue excepción la literatura rabínica (*Misná* y *Gemará*, incluidos en el *Talmud*; los *Midrashim*), aunque se dejaran fuera del canon la mayoría de los apocalipsis y, en concreto, los libros de Henoc.

La coherencia que parecía imposible, entre el anuncio de un reino maravilloso (que se ha acercado ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ Mc 1, 15) y la vida presente, se hizo finalmente inteligible en el evangelio de Marcos, si tomamos en serio su progresión narrativa. Es claro que la redacción de Marcos idealiza parcialmente el proceso, para recrear un *locus amoenus*; pero, a diferencia de los demás evangelios y, en otro género, las *Bucólicas* o las *Geórgicas* de Virgilio, se esfuerza por entender al experiencia originante que configura una nueva mentalidad, en su contexto histórico. Entre la serie de personajes, Jesús es el más abierto a aprender de lo que está ocurriendo: la reunión de la muchedumbre, las sanaciones y los exorcismos, la primacía de los últimos, el *hallel* que celebra una inversión de los estatus y las posiciones sociales. Como he mostrado en el cap. III.5, los "maestros de Jesús" no son los letrados ni los aspirantes al poder (algunos de entre los Doce, los espíritus impuros), sino cada uno/a de los interagonistas que salen a su encuentro y experimentan, con él, otro mundo en ciernes.

La comunidad de Jesús desbordaba el mapa simbólico del Bautista. No espera a que el pueblo se purifique, sino que asume la misión de servirlo en el camino (cfr. Lc 7, 18-35 Q). No solo "rompe el ayuno" (Mc 2, 18-22) y abandona los ritos que convierten

la comida en signo de distinción sagrada contra los impíos, sino que llega a librarse del prejuicio inflexible (significaba el ostracismo o la expulsión de la secta) que había impedido comunicar el alimento y compartir la mesa con los pecadores o con los *kittim* (griegos y romanos), sin dejar de considerarse judío. Según esa lógica, ni Abraham ni Moisés ni David se habrían librado de la expulsión (cfr. Mc 2, 13-28; Q 13, 28-30).

Tal y como lo ha narrado Marcos, los hechos no responden a un programa de Jesús contra costumbres inveteradas, todavía menos contra la Torá, sino que van hilándose a través de nuevas redes sociales, personas que aparecen y se comunican, la muchedumbre reunida a su paso por tierra de gentiles. Ahora bien, una vez que ha ocurrido, para Jesús no hay vuelta atrás; para los Doce quizá sí, pero la experiencia de Pedro y su éxodo final a tierra de gentiles (Hch 10-12) es resultado de esa memoria que llama a "volver a Galilea" y recrear lo vivido con Jesús.

Aquél que era presentado como el Mesías de los puros [759] (¿el Josué del Bautista?) parecía entonces "fuera de sí" (Mc 2, 17ss.; 3, 20ss.), precisamente porque dejó que la muchedumbre traspasara las fronteras que separaban a unos de otros, las cuales parecieron insalvables incluso a los ojos compasivos de Jesús, en momentos clave de su camino (Mc 1, 44s.; 7, 24ss.). El mito subyacente es transformado por la realidad: el Maestro aprende.

Moisés y Elías se entrevistan con él sobre el monte Tabor (Mc 9, 2ss.): son sus antecesores. La venida de Elías precede al Hijo del hombre en la persona del Bautista (Mc 9, 12-13). Pero el sentido de la profecía se ha transformado por completo[760]. El profeta anunciado, Juan Bautista, ha sufrido maltrato por los poderosos sin que nadie lo

[759] Vid. J. NEUSNER, WILLIAM SCOTT GREEN, ERNEST S. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge UP, 1987. La expectativa mesiánica de los diversos grupos en el judaísmo desde el s. III a.C. hasta el s. I, a pesar de su pluralidad, coincide en algunos rasgos; aquellos que son llevados a su extremo por los escritos de Qumrán: sus figuras (profeta, mesías sacerdotal, mesías regio, Hijo de Dios; excepto el Hijo del hombre de 1Henoc LP, que no se encuentra en su biblioteca), sus funciones (juzgar y salvar) y su carácter escatológico (destrucción o reordenación del mundo, nuevo eón). La paradoja es que Jesús viene a cumplir esas esperanzas en contradicción con sus proyecciones míticas, es decir, con los intereses particulares (políticos, económicos) de cada grupo. Sobre ese trasfondo, el relato de Marcos es un himno a la libertad divina a través de la libertad humana de esa persona que se hizo *responsable de ser histórica*.

[760] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 232-235. La referencia al *Apocalipsis de Elías* (y al relato de su martirio junto con el de Henoc, tal como nos ha llegado), que sugirió JOACHIM JEREMIAS, es dudosa, puesto que fue escrito más tarde que el evangelio de Marcos. Lo que es seguro, como señalan muchos comentarios (GNILKA, *Marcos*, 48), es que Elías sufrió una continua persecución, según 1Reyes. El paralelismo sugerido implícitamente por Marcos entre Herodías y Jezabel, Ajab y Herodes, tampoco puede ser casual, como muestra NAVARRO, *Marcos*, 230-231. Pero esa imagen demonizadora de la mujer poderosa está inserta entre dos relatos sobre la libertad de la mujer para escapar del dominio patriarcal (la mujer con flujo de sangre y la niña que empieza a tenerlos; la mujer griega, cabeza de familia, portavoz de sus necesidades, y su hija maldecida).

impida (cfr. Mc 6, 17-29), como el Hijo del hombre se prepara a soportar (Mc 9, 12b y Sal 118, 22). La intervención de Dios para hacer justicia no ocurre por medio del dominio del mundo, ni por la venganza, sino a través del testimonio de sus hijos e hijas, mientras son perseguidos a causa del Evangelio (Mc 13, 11-13; cfr. 1Cor 1, 24); es decir, por subvertir el orden de lo sagrado en la nación y en el imperio.

La primera *metanoia* respecto de la mentalidad común sobre lo sagrado ocurre durante su presentación ante la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1, 23ss.): el terror del espíritu impuro (Mc 1, 24) ante el anuncio de Jesús ("el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios se ha acercado" 1, 15) se debe a la expectación del profético "Día de YHWH", que la literatura intertestamentaria amplió sobremanera. La respuesta categórica del protagonista (Mc 1, 25) solo se comprende como un desmentido a tal expectativa. Jesús confía en la memoria (*doxa*) de las víctimas, no en la amenaza de los poderes destructores.

Sin embargo, la explicación que Jesús hace de su propio signo en el evangelio de Marcos tampoco es expiatoria, como lo sería si hubiera remitido a Is 52, 13 – 53, 12 (el Siervo sufriente). En correspondencia con el "secreto personal" o mesiánico que Jesús pide, hasta que se revela en el desenlace (Mc 14, 62ss.)[761], la solicitud de silencio a los tres aprendices significa un plazo necesario para que el acontecimiento hable por sí mismo: "hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos" Mc 9-9b-10. Los últimos capítulos de la la historia de Jesús, en una secuencia que empieza por el bautismo, según el evangelio de Marcos, se han de cumplir fuera del relato: la vuelta a Galilea, en un plazo inmediato (Mc 14, 28; 16, 7); la parusía del Hijo del hombre al final de esta era (Mc 13, 26; 14, 62). El lenguaje apocalíptico sirve en este evangelio para presentar el Misterio de Jesús, a manera de una parábola extendida[762]. El anuncio de la resurrección no está asociado a la aniquilación de los impíos o a un *reportaje del infierno*, sino al desenlace contrafáctico de una historia que parecía dominada por los poderosos programadores de la muerte del Hijo de Dios.

Hay que comparar el lenguaje apocalíptico de Marcos, semejante al de Pablo (*dynamis, parusía, en tois uranois, eón, to télos*, etc.), con el dualismo exacerbado de otras obras (cfr. el Rollo de la Guerra de Qumrán: la guerra santa global; o el

[761] Vid. GNILKA, *Marcos*, 46s.
[762] Vid. el estudio de T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189, del que todavía trataré más adelante.

Apocalipsis de Pedro: “el infierno”), si queremos valorar la intención del autor y el contexto en que se manifiestan las opciones de Jesús al ritmo de la progresión narrativa. La visión del fin del mundo en Mc 13, 24-27, a pesar de su espectacularidad, no hace la mínima mención a la venganza contra los enemigos/impíos, sino a la bienaventuranza de los que esperan la plenitud por la esperanza creyente en Jesús resucitado (cfr. Flp 3, 10; 2Cor 13, 4). En todo caso, el símbolo de las *dynameis* celestiales que “serán sacudidas”[763] (pasiva divina; cfr. un uso muy distinto en los anuncios de la Pasión: “será entregado”, por referencia a la traición) bien podría referirse a los poderes políticos y económicos que ejercen opresión, como profetiza Pablo en 1Cor 15, 24. Mc 13 tiene como tema el cumplimiento de la voluntad de Dios en quienes escuchan (Mc 13, 33s.) o en “el que lea” (Mc 13, 14), es decir quienes permanecen en “alerta” durante su vida cotidiana, a diferencia de quienes han programado la guerra, el desastre humanitario o la venganza.

[763] El uso impersonal de la pasiva no es homogéneo, como en otros textos: en los anuncios de la Pasión se refiere a los poderes despersonalizados (Mc 9, 31; 10, 33; cfr. 8, 31, con un comp. agente); en el relato de la Pasión, habla de la conspiración impersonal que han tramado contra él, quienes “cumplen las Escrituras” (dice, *irónicamente*) por medio de la repetición de los males pasados (Mc 14, 27.41.49); mientras que en Mc 13 describe la intervención final de Dios (*pasiva divina*).

3. Un cosmos des-ordenado y vuelto a interpretar

3.1. Cosmología: símbolos representantes y estructuras sociales representadas

La práctica y los símbolos del ritual tienen una especial relación con la *cosmología* en cada cultura. Para su interpretación nos ayudan Mircea Eliade o Mary Douglas, aunque desde perspectivas muy distintas. A través de su iniciación, el héroe/heroína se in-forma sobre un mundo ordenado en un universo simbólico, que sirve al fin de representar la estructura social, sea para reproducirla posteriormente, sea para ponerla en cuestión.

Mircea Eliade explica el ritual como la repetición del mito de la cosmogénesis que da sentido a una cultura determinada y sirve a la identificación de sus miembros [764]. Los ritos de iniciación representan el ciclo de la muerte, la vuelta al caos y el renacimiento de todo el cosmos[765]. Por su parte, Mary Douglas comprende el modo en que la cosmología representa los diversos tipos de estructura social[766], a partir de dos ejes: la red o "cuadrícula" normativa en sociedades jerarquizadas, totalizadoras (*Grid*), y el grupo en comunidades densas, sectarias (*Group*); los cuales pueden combinarse con distintos acentos: red alta/baja o grupo alto/bajo. Las clasificaciones de la cosmología sacerdotal, con fronteras muy definidas (pureza y contaminación), serían propias de una sociedad de "cuadrícula alta"; mientras que la frontera entre adentro y afuera, lo diabólico y lo santo, hijos de la luz y de las tinieblas, sería típica del "grupo alto". Un ejemplo de "cuadrícula alta" más "grupo alto" sería la cosmología apocalíptica que fue asumida y/o producida por la comunidad de Qumrán: el orden jerárquico del universo (siete cielos, potencias arcangélicas) se realiza en la historia por medio de la caída de los ángeles, la guerra total y el juicio, para la exaltación final de una pequeña comunidad de elegidos contra una multitud de impíos (*masa damnata*)[767]. Por el contrario, una

[764] Vid. MIRCEA ELIADE, "Mitos cosmogónicos, mitos ejemplares", *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, 2006, 574 ss.
[765] Vid. ELIADE, Nacimiento y renacimiento: El significado de la iniciación en la cultura humana, Barcelona, Kairós, 2001.
[766] Vid. MARY DOUGLAS, *Símbolos naturales*, cit.
[767] Las tres formas que acabamos de ver tienen paralelos en los escritos del Nuevo Testamento: Hebreos, Juan y Apocalipsis, pero han sido más o menos influidas por la historia de los evangelios, de modo que las clasificaciones no sean estancas, las comunidades sean abiertas, aun en medio de los conflictos, la visión del pasado no se prolongue en el futuro.

sociedad sin normas y sin pertenencia sería un espacio indefinido para el auge del individualismo y la rivalidad mimética en competencia violenta.

Las estructuras son obviamente necesarias[768]; pero no pueden confundirse con una condena, a causa de la polarización entre la secta y la organización burocrática (*sect – church*, en terminología de Troeltsch[769]), que impida la emergencia de alternativas sociales. Lo que prueba la Historia crítica, y aun antes algunos testimonios de la historia oral, como el evangelio de Marcos, es que las estructuras *pueden y deben* cambiar.

Con ayuda de las mediaciones simbólicas en la narración de Marcos, cualquier oyente/lector podría discernir las *estructuras del amor* en una comunidad fundada por la autodonación de Dios-a Madre/Padre desde el principio de la vida, que promueve y celebra los signos de solidaridad con quienes sufrían injusticia o eran abandonados a la muerte; respecto de aquellas estructuras injustas y opresivas que se enmascaran con las formas de lo sagrado. Éstas últimas impiden, o al menos dificultan, el reconocimiento

---

[768] En mi tesis doctoral hice una revisión de los conceptos habituales en sociología de la religión, cuyos fundadores son WEBER, DURKHEIM y TROETLSCH, mientras que PETER BERGER es su cultivador actual más reconocido. Los resultados de esa investigación pueden contrastarse en el libro *El aprendizaje sagrado: Ritos, mitos y mística en la literatura occidental*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2010. He dialogado con DURKHEIM para comprender la construcción social de lo sagrado, mientras que reservo a WEBER para tratar la concepción del carisma, en la religión y en la política. Aunque haya criticado ambas nociones, me han servido para diferenciar *la sublimidad del Misterio* respecto de los valores sociales de lo sagrado, al mismo tiempo que para indagar sobre los cambios en tales valores, por si pudieran revelarnos una historia de aprendizaje. Coincido en muchos puntos con la teología crítica de JOHN MILBANK, *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004 (1990), pero aun así continúo pensando que las ciencias sociales han aportado mucho a la comprensión del hecho religioso, en sus dimensiones propias.

[769] Vid. la distinción que hace ERNST TROETLSCH entre "compromiso" y "radicalismo", para distinguir entre *iglesia* y *secta*, es decir, entre pertenencia pasiva y pertenencia activa, aunque el autor añade una tercera categoría: *misticismo*, en *The Social Teaching of the Christian Churches* (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen*, 1912), Louisville, Westminster John Knox, 1931, esp. cap. 9, "The Absolute Law of God and of Nature, and the Sects", que incluye "The Sect-Type Contrasted with the Church-Type". En su teoría se formulan con más detalle aspectos que WEBER no había tenido en cuenta, sobre todo cuando explica el surgimiento de sectas ascéticas activas en la Europa bajomedieval: franciscanos, valdenses, etc, en respuesta al orden impuesto por la reforma gregoriana. La sociología de TROETLSCH tiene un riesgo evidente: legitima una constante bipolarización en el ámbito más amplio del cristianismo, contra los esfuerzos ecuménicos que se han orientado a superar tanto la confusión de la Iglesia con el Estado, de la autoridad divina con la *Herrschaft*, como la turbia identificación de las sectas con la violencia sagrada, a la espera y en preparación para el dominio del mundo, por medio de la catástrofe (apocalipticismo). Tal esquema bipolar es retórico: beneficia por igual el autoritarismo y los liderazgos absorbentes en iglesias y sectas, contra las esperanzas más profundas del Evangelio, que ha predicado el amor a los enemigos y una solidaridad activa con la humanidad, además de promover una sociedad alternativa a través de la asamblea cristiana.

Cierto que la evolución sociológica del cristianismo, incluso desde la generación sub-apostólica, hace visibles las corrientes que se apresuran a racionalizar los carismas para subordinarlos jerárquicamente; pero al principio no consiguieron –ni era su propósito- destruir la realidad asamblearia que constituye a la *ekklēsía*, como una organización diametralmente opuesta al imperio. No han hecho desaparecer sus huellas, por cuanto es siempre recuperable de aquellos textos que el *sensus fidei* de una asamblea global considera sagrados. Sobre esa memoria histórica de la trascendencia, se hacen visibles las deformaciones ideológicas, tanto más cuanto más sacralidad reclaman.

personal, especialmente de quienes son subordinados por una jerarquía o echados afuera por un grupo cerrado, hasta la muerte, pero también de quienes se identifican con la impersonalidad del sistema.

3.2. Creación de nuevos símbolos

El relato de Marcos no representa un único modelo de estructura a través de los símbolos, sino el proceso de creación de nuevos símbolos por la revaloración de los disponibles en la tradición cultural (los rituales de purificación, la cosmología apocalíptica) o por su *abducción* en forma de metáfora a partir de la experiencia cotidiana: las parábolas del reinado de Dios[770]. De cualquier modo, lo más característico de esa peculiar *recreación del cosmos* a través de los símbolos es su focalización en grado *pleno* de la experiencia personal de Jesús[771]: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] Mc 1, 1.

> El verdadero comienzo de la historia no era aquel "en el principio" del Génesis (Gn 1, 1), sino este "comienzo del evangelio (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου). Todos los narradores de las religiones primordiales se han preocupado del "principio", del origen; también lo ha hecho Marcos, pero con una naturalidad pasmosa. Ese hombre, que un día sus convecinos van a llamar "el carpintero" (Mc 6, 3), se relaciona con el principio generador de todo […] Jesús de Nazaret, en el que se descubre el sentido del cosmos[772].

Secundino Castro añade en nota que "el cap. 13 pone en evidencia estas ideas", como ya he analizado, a través de una trama que revierte el valor de los símbolos cósmicos con que el judaísmo intertestamentario interpretaba la sociedad. En la visión del Bautismo, "los cielos" *se rasgan* (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς Mc 1, 10), para dejar

---

[770] Cfr. el análisis de JEROME H. NEYREY en parecidos términos sobre el evangelio de Lucas y los Hechos, "The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'", en id. (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation.* Peabody, Hendrickson, 1991, 271-304. En su estudio, NEYREY hace uso de categorías sociológicas, tomadas de P. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, para definir el "universo simbólico" como una imagen del orden compartida por las personas en sus relaciones sociales. También utiliza los conceptos de BRUCE J. MALINA para describir este universo en varias dimensiones: *self, others, time, place*. Su interés estriba en trazar el mapa de cómo "los judíos en el primer siglo percibían su mundo, esto es, su universo simbólico. Segundo, debemos examinar si y en qué extensión la historia lucana de Jesús y sus primeros discípulos indica que estaban en desacuerdo con esa clara percepción de un universo simbólico" ibid. 272. La pista que nos ofrece para comprender ese cambio de valores es la acusación dirigida contra la primera iglesia por judíos hostiles en Tesalónica, según el relato de Lucas: "οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες los que están desestabilizando [literalmente] el mundo conocido" Hch 17, 6.

[771] Vid. un comentario extenso en la Conclusión de mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*, cap. 4 "Jesús en primera voz": http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=38432

[772] CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 39-40.

sin sentido las mediaciones en cascada, desde la cima de la pirámide social o el último cielo, a la cosmología del ultramundo.

Jesús permanece en relación directa con el Padre y con el Espíritu, caminando por el suelo y atento a los signos de la vida cotidiana. La narración subsiguiente reinterpreta la *revelación apocalíptica* (valga la redundancia: *apokalyptein* "revelar") a partir de aquella experiencia fundante, en diálogo de escucha/respuesta con el Padre, a través de interlocutores reales. Es el primer término de un aprendizaje que busca el sentido de la vida, con la mayor plenitud posible, que otras culturas narran por medio de Buda, Mahoma o los héroes y las heroínas del *Bildungsroman*. El evangelio de Marcos comprende y reconstruye la apertura total de una persona al Misterio del amor con rostro humano.

Al final de su "iniciación" o su paso por este mundo (Mc 15, 38), nuevamente se *rasga en dos* (ἐσχίσθη εἰς δύο) el velo del Santísimo en el Templo. El espacio estaba cegado por un *mapa* jerárquico y concéntrico de lo sacro, desde la muchedumbre, afuera, hacia un lugar vacío: el atrio de los gentiles, el atrio de las mujeres, el atrio de los israelitas, el atrio de los sacerdotes, el lugar santo, el lugar santísimo. Este último solo era accesible al sumo sacerdote una vez al año. Nada más parecido a una tumba. Pues bien, el rasgado del velo, según se narra, ocurre en el mismo instante que muere Jesús crucificado. Marcos denuncia el vacío que se esconde tras el poder de una jerarquía homicida. El mapa de lo sagrado se ha desvanecido como un fantasma.

Tampoco hay ninguna fuerza que eche afuera a nadie, excepto el Espíritu Santo que empuja a Jesús al desierto, para dar lugar a un nuevo comienzo de la historia (Mc 1, 12); o el empeño en rechazar el Espíritu demonizando a un ser humano (Mc 3, 30). El último acto de la Pasión, en el relato de Marcos, sirve para confirmar la visión primera de Jesús a través de un foco objetivo, frente al sacrificio escenificado por los que están arriba y han condenado al héroe al *abajo infernal* de la cruz.

3.3. Esquizofrenia sacra y aprendizaje místico

De acuerdo con Turner, la función religiosa del ritual inviste todas las demás[773], por cuanto debería servir para *iniciar* a los participantes en la relación con seres divinos

[773] Vid. MATHIEU DEFLEM, "Ritual, Anti-Structure and Religion", *JSSR*, 30, 1 (1991), 1-21. V. TURNER comprende la religión como una realidad independiente de la teoría y distinta a las formas seculares de pensamiento: "After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that

o con sus poderes sobrehumanos[774]. Sin embargo, el rito puede obedecer a una estrategia tan instrumental como el adiestramiento en estrategias retóricas de dominio: p.ej. en la tradición bíblica, los carismas que se transmiten a los profetas durante su iniciación son muy distintos de las atribuciones que se otorga a sí mismo el monarca, como se hace patente en el cara a cara entre unos y otros (Éx 5, 1ss.; 2Sam 12, 1ss.; 1Re 21, 17ss. etc.). Tampoco puede confundirse una concepción *ética* del sacrificio en el marco de las religiones (vid. Rm 12: la autodonación gratuita), con su práctica ritualizada como fuente de poder.

El hecho de que hayan convivido ambas interpretaciones, la una asociada a la religión política, la otra en la mística de las comunidades o en la mente de personas activas (la compasión vs. el odio religioso), ha provocado que muchas personas y grupos sociales sufrieran un *doble vínculo* con una imagen ambivalente, entre la *palabra* amorosa y el *gesto* aterrorizador. El resultado (quizás inevitable, por ahora) es una leve o grave *esquizofrenia sagrada* [775].

---

ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value" *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell, 1975, 31-32. Solo que su análisis del ritual se limita a la dimensión práctica de la religión. Evita describir su sistema de creencias, al contrario que otros antropólogos de la corriente funcionalista anglosajona como EVANS-PRITCHARD, *La religión Nuer*, Madrid, Taurus, 1982 (1956). No es casual que EVANS-PRITCHARD, TURNER y MARY DOUGLAS se hicieran católicos en su madurez, cuando se plantearon la naturaleza de su objeto como "observadores participantes".

[774] El ritual, según V. TURNER, se define así: "prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings and powers", *The Forest of Symbols*, 19. Una definición posterior pone de manifiesto la función instrumental de muchos rituales (vid. infra: ritos de institución): "a stereotyped sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and interests", "Symbols in African Ritual", en J. L. DOLGIN, D. S. KEMNITZER, D. M. SCHNEIDER (eds.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York, Columbia UP, 1977, 183-194 (183).

[775] No solamente las religiones tradicionales, también las ciencias modernas han generado "dobles vínculos" al poner sus descubrimientos o invenciones, de por sí útiles y celebradas, al servicio de fines destructivos. Incluso un científico que ha investigado sobre el doble vínculo (*double bind*), para sanar la esquizofrenia, puede caer en una trampa similar. Cfr. la teoría de GEORGE BATESON sobre el cambio sistémico, a partir de *Pasos hacia una ecología de la mente. Colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985 (1972), que supone una vuelta de tuerca hacia la "despersonalización" del método en las ciencias sociales, lo cual ha caracterizado a la *teoría de sistemas* en su conjunto.

La reducción de los procesos racionales al mero conocimiento y de la comunicación a la cibernética lleva a BATESON al extremo de imaginar una misma lógica –cuyo sujeto sería la "creatura": los sistemas biológicos- en la evolución, en el crecimiento, en el progreso humano y en los procesos mentales, a través de la tautología y la eliminación de lo sobrante. "Mi opinión es que el mundo de la creatura, del proceso espiritual, es a la vez tautológico y ecológico. Quiero decir que es una tautología que lentamente se cura a sí misma. Librada a sus propios medios, toda gran porción de creatura tenderá a encaminarse hacia la tautología, vale decir, hacia la congruencia interna de las ideas y procesos. Pero de vez en cuando la congruencia se quiebra, la tautología es hendida como la tersa superficie de un estanque cuando se le arroja una piedra. Entonces, lenta pero imperceptiblemente, comienza a curarse, y esa curación puede ser implacable, llevando al exterminio de especies enteras", *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu,

En consecuencia, el *aprendizaje sobre el Misterio* requiere una iniciación todavía más profunda y dilatada, a lo largo de la vida, por cuanto la máscara del poder creador/destructor esconde (o se esconde bajo) el verdadero rostro del amor gestante y salvador. De otro modo, cualquier interpretación sería una redundancia sobre el texto superficial o un juego de espejos que repite el mismo horror, sin posibilidad de trascendencia. En la trama del relato de Marcos, el espejo ha sido roto por quien traspasa *el umbral*.

1979, 184. La legitimación de la crueldad (in)moral en forma de darwinismo social no puede apoyarse en la capacidad explicativa de la teoría de la evolución sobre la historia biológica de un ecosistema o de la teoría de sistemas sobre el mundo físico. La confusión entre el mundo objetivo y el mundo social en la teoría del BATESON anciano es patente. Vid. la crítica general de HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II. *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

4. La communitas en el umbral

4.1. Variantes decisivas según el contexto

Los ritos estudiados por Turner, y una ingente calidad de antropólogos en trabajos de campo, parecen probar que su marco genuino serían las culturas tradicionales, donde la comunicación es actual y no diferida, interactiva y no unilateral, oral antes que escrita. Pero también se realizan ritos en culturas con una identidad de resistencia frente a la globalización; o en aquellos grupos que proponen alternativas humanizadoras, comunitarias y participativas a la racionalidad estratégica e instrumental de los sistemas.

Lo que me interesa subrayar, por nuestro tema, es cómo esos rituales que 1) interpretan la estructura social como un cuerpo social en analogía con el cosmos (Douglas), 2) reconocen capacidades y transmiten roles a los iniciados, además de 3) proporcionar una información imprescindible para desempeñarse en la sociedad[776], funcionan de modo semejante a una didáctica en los sistemas modernos de educación formal, e incluso se ocupan de la formación que hoy está a cargo de padres/madres o cuidadores, en modelos de familia de origen relativamente reciente.

Puesto que la iniciación en un nuevo *estatus/estado* supone el traspaso de las fronteras de lo sagrado entre grupos o castas, sea para internarse dentro de un orden jerárquico de posiciones sociales, sea para ingresar en una comunidad igualitaria, suspende la influencia de los parientes próximos. Ocurre en el plano de la familia extensa, los clanes, las aldeas o las tribus, de un modo paralelo, en algunos aspectos, a la enseñanza en un sistema educativo autónomo.

Sin embargo, conviene resaltar que la separación y el proceso a que da inicio tienen una finalidad perlocutiva muy distinta según el contexto. En una sociedad patriarcal, será prioritaria para los intereses de los dirigentes *la exclusión de la madre* y la sustitución de los vínculos establecidos con ella por los hijos varones, a través de la figura de *un mentor, un ayo o un instructor ritual*; mientras que en sociedades matrilineales la iniciación es dirigida por los parientes varones del linaje de la madre. En un contexto político autoritario y jerarquizado, la extracción no tendrá el mismo

[776] Cfr. TURNER, *The Drums of Affliction*, 2.

precio para personas de distinto estamento, casta o clase, como puede reconocerse en el pasado reciente: las levas para el servicio militar obligatorio de los obreros y campesinos, a diferencia de la escuela de oficiales para universitarios, las “influencias” entre familias militares o el pago de un rescate por los ricos. Dentro de una sociedad organizada en aldeas o mancomunidades, clanes o alianzas de clanes, la separación no es definitiva, sino que culmina en la readaptación del iniciado con otro estatus dentro de la familia extensa o de la comunidad. En una sociedad con estado, la separación puede resultar definitiva, sea la de los hijos que ingresan en un *cursus* profesional (sacerdotes, militares, funcionarios políticos, intelectuales, *geishas*), sea la deportación de todo un pueblo, como deploran las tradiciones narrativas de Israel.

4.2. Liminaridad

Más allá de un conjunto limitado a los "ritos de paso", estudiados por van Gennep,[777] todos los procesos rituales, como intuyó Turner, participan en alguna medida de las tres fases descritas por ambos antropólogos:

1) la separación de los neófitos respecto de su entorno doméstico o comunitario, en la etapa preliminar, que puede ser paulatina, traumática, violenta o representar un desarraigo absoluto;

2) la entrada en un estadio intermedio o liminar, que se caracteriza de diversos modos, desde la humillación sistemática por parte de los ejecutores del rito (*ritual instructors*), hasta la práctica de la solidaridad y el aprendizaje de nuevos roles en una comunidad de iguales;

3) la agregación funcional del iniciado en una estructura social durante la etapa postliminar.

Turner desarrolló una teoría transcultural para explicar la "liminaridad"[778] como una realidad social extensiva, más allá de su manifestación en los ritos de paso, a través de los conceptos de *communitas* y *anti-estructura*[779]. La communitas describe la vivencia desapropiada de aquellos grupos o personas (*liminal personae*: personas en el umbral) que no encajan en las clasificaciones sociales y permanecen en una situación marginal. Tales personas, como señaló Mary Douglas, son tratadas como peligrosas (fuente de contaminación) y, al mismo tiempo, portadoras de una anti-sacralidad que no las protege, sino que las amenaza: p.ej. las mujeres en las culturas mediterráneas, los

---

[777] De todas maneras, la primera definición del folklorista VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (1909), era muy abierta: *rites de passage* son los que acompañan cualquier "cambio de lugar, estado, posición social y edad", de los cuales estudia los ritos de maternidad y nacimiento, infancia, pubertad e iniciación, noviazgo y matrimonio, funerales. Pero podría haber incluido las migraciones o los viajes, el trabajo, etc. Tanto ELIADE como CAMPBELL utilizan el modelo de GENNEP –como hemos entrevisto- para explicar de modo más pormenorizado los ritos y los mitos de iniciación. TURNER, *The Drums of Affliction*, cit. distingue útilmente entre "ritos por crisis vitales" (*life-crisis rituals*: pubertad, funerales) y "ritos de aflicción" (*rituals of affliction*: para asumir la memoria de difuntos cercanos). Los primeros son más o menos invariables, porque dependen del "campo cultural" en su conjunto, pero los segundos tienen relación con el "campo social" o de acción en que ocurren los conflictos actualmente (p. ej. la oposición entre matrilinealidad y virilocalidad entre los Ndebu).

[778] Vid. V. TURNER, *The Ritual Process*, 93ss.

[779] V. TURNER, "Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology", *Rice University Studies*, 60, 3 (1974), 53-92, distingue por primera vez entre los fenómenos liminares (*liminals*) en sociedades tribales, que se experimentan colectivamente en relación con las edades de la vida o por una ruptura en el proceso social y están insertos en la totalidad del orden social, respecto de los *liminoids* (juegos, música, *performances*) en las sociedades complejas, que se producen de modo continuo por la acción de grupos particulares o individuos, en las fronteras del orden económico, social o político, aunque propongan su reconfiguración.

judíos en Europa hasta 1945. Cuanto más exigente sea la norma en una sociedad muy estructurada, la obligación de pertenencia al grupo competitivo o la disputa entre rivales miméticos, más intensa será esa amenaza contra las *personas en el umbral*, hasta el punto de convertirlos en víctimas de una violencia sacralizada, como ha estudiado René Girard en su hipótesis sobre el simbolismo del sacrificio[780].

Por su parte, Turner descubre en todas las sociedades una dialéctica cultural entre la estructura que impone sus condiciones y la anti-estructura que las rechaza, pero insiste en que el proceso ritual sirve a la reproducción estructural. Además de en los ritos de "elevación de estatus", esa funcionalidad se hace patente en los ritos de "estatus revertido" (*status reversal*), es decir, aquellos que humillan temporalmente a quienes asumen la jefatura o una posición social privilegiada, mientras los grupos sociales que permanecen *abajo* representan una especie de *mundo al revés*, como el carnaval u otras fiestas similares. En la práctica, esa dramaturgia consigue el efecto contrario al aparente: legitima la necesidad de la estructura y la jerarquía para mantener el orden amenazante desde arriba contra el peligro del caos destructor desde abajo.

Así pues, la conclusión de un proceso *inhibitorio*, en forma de un *aprendizaje negativo*, consistiría en la *fase postliminar de agregación* al orden representado por la estructura. Sin embargo, es posible concebir –así nos lo hace ver el relato de Marcos- una iniciación que se trascienda a sí misma y que abra las puertas de un aprendizaje circunscrito, cerrado al horizonte del desarrollo humano.

[780] Vid. RENÉ GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983; *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986

4.3. La primera iniciación en el reinado de Dios: movimiento político

El paradigma de la iniciación apenas ha sido tenido en cuenta por los analistas del discipulado en los evangelios –cuánto menos en el aprendizaje de Jesús-, aunque algunos de sus aspectos hayan sido considerados a través de hipótesis de otro signo[781]. La imagen del "movimiento de Jesús" se ha entendido partiendo de los estudios sociológicos e histórico-sociales sobre el milenarismo o sobre las revoluciones campesinas en sociedades agrarias, como si la nueva organización de Israel surgiera de una estructura política consolidada *en la historiografía*. No obstante, es posible utilizar el marco sociológico, junto con los dichos de Jesús, para interpretar el simbolismo del relato. De hecho, la realidad social es simbólica.

Rafael Aguirre señala que lo más peculiar de la presentación del Reino que hace Jesús es que convoca a *entrar* como en un espacio visible (gr. *eiserkhomai* Mc 10, 15.23-25par.)[782]. En el relato de Marcos y en la escena donde aparece, el acto de "entrar" no se refiere a una casa, sino a una realidad dinámica: el seguimiento de Jesús *por el camino* (cfr. 10, 52). "Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios […] Es más fácil que un camello pase […] que un rico entre […]". De esta manera no se hace ver un impedimento externo como ángeles con espadas de fuego, etc., sino un obstáculo interno que sigue agitando a quienes están con Jesús, según subrayan distintas escenas. "Entrar en el Reino de Dios" es co-participar de su reinado, como empieza por hacer el mismo Jesús desde el bautismo. La parábola viva con los niños (Mc 10, 13-16) subraya

[781] Vid. SANTIAGO GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", en id. *Jesús y sus primeros discípulos*, 145-168, que revisa los estudios anteriores. GERD THEISSEN, *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca, Sígueme, 2005, confirma los resultados de sus escritos de sociología sobre el *Jesus-Bewegung* durante la década de los 70: 1) el movimiento de Jesús se sitúa en Galilea hasta la guerra judía; 2) se organiza por la acción de "carismáticos itinerantes" y la recepción de comunidades estables, en continuidad con el estilo de la misión de Jesús con los Doce. La investigación de BRUCE J. MALINA y RAFAEL AGUIRRE coincide en señalar la precedencia de un movimiento político orientado a la transformación global que hiciera realidad el Reino de Dios en la tierra, cuyo escenario sería Palestina, hasta la guerra del 70, respecto de la deriva paulina hacia la adaptación del mensaje a la estructura patriarcal del *oikós* y la vida doméstica, con la intención de hacer "viable" el dinamismo de las iglesias en las ciudades del imperio.

[782] Vid. RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001. En otros escritos del NT también aparece *eiserkhomai* Mt 7, 21par.; 23, 13par.; 2Pe 1, 10-11; "entrar en la vida" Mt 18, 8-9; 19, 17; la misma expresión en las parábolas: Mt 22, 12; 25, 10. 21-23; Lc 14, 23. En algunos dichos se opone la entrada en el reino con entrar a otro espacio con otra mentalidad (la puerta estrecha o el camino ancho Mt 7, 13par.; Lc 13, 25-27). Ahí se subraya la opción existencial del seguimiento a ese humano que no entra en la ciudad por la puerta ancha, sino por la estrecha, ni camina el monte por el camino ancho de los ejércitos, sino por la senda estrecha de los nativos. Es también la exhortación que Jesús hace a los discípulos para que oren con él en Getsemaní, de modo que "no entren (eiserkhomai) en la prueba (peirasmós)" Mc 14, 38.

la necesidad de una acogida sin impedimentos ("dejad que los niños vengan…") y una disposición abierta al aprendizaje permanente ("el que no reciba el Reino de Dios como niño…"). El proceso ritual facilita ambas cosas a través de una relación interpersonal.

Halvor Moxnes lo ha hecho notar cuando explica los comienzos de la aventura como una "dislocación" y la entrada en un lugar indefinido ("liminar"), al igual que ocurre en los ritos de paso[783]. La exigencia de separación en la llamada y la misión de los Doce es radical, según el relato de Marcos tanto como los dichos de Q, lo cual hace muy probable que el programa seguido por Jesús en su propia ruptura con los parientes (Mc 3, 31-35) sirviera de modelo a los aprendices que asumían funciones de liderazgo político ("pescadores de hombres" Mc 1, 16s.; representantes de las doce tribus Mc 3, 13s.; misioneros con las mismas funciones que Jesús: predicar la *metanoia* para vivir el con-reinado, exorcizar la violencia y sanar *con aceite* Mc 6, 7-13) en un movimiento social emergente[784].

El modo en que se manifiesta este liderazgo ante el conjunto de la sociedad es un "estigma", según Theissen y Moxnes; la desposesión y la confianza en la solidaridad como signo del (con)reinado de Dios (Mc 6, 8-9; 10, 21-31) los aproximan a los desarraigados a causa de los abusos de la economía tributaria y clientelar, que esperan justicia[785]. Pero es muy dudoso que consistiera en una mortificación o en una ascesis, a la luz del carácter festivo de la relación que Jesús sostiene con una muchedumbre plural, dentro de la cual cabía la llamada a Leví y la mesa común con los pecadores.

Así pues, la exigencia pública de *separarse* concuerda con los rasgos de un proceso ritual de iniciación en culturas tradicionales, aunque su desarrollo específico no tiene comparación con otras sectas del judaísmo, ni todavía menos con la comunidad de Qumrán. El movimiento social que se generó por la irrupción de Jesús en la vida pública de Galilea, tal como lo he perfilado, solo pudo coincidir por medio de referencias culturales externas (la tradición profética o la literatura apocalíptica) con el universo cerrado y jerarquizado alrededor del "Maestro de Justicia" en un espacio *fijo*, que reproducía, agravándolo, el mapa del Templo.

---

[783] Vid. HALVOR MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2005, 106ss.

[784] Vid. el estudio de HALVOR MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, cit., quien está en la línea de las conclusiones obtenidas por S. GUIJARRO en su propia tesis, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1998.

[785] Vid. S. GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", 158.

El punto de comparación dentro del propio evangelio viene dado por otros ritos de paso con valor iniciático: las sanaciones y los exorcismos, los encuentros de Jesús con personas que intervienen favorablemente (el mismo Leví, la mujer que le unge en Betania) o que son modelos positivos para Jesús y los aprendices (la viuda pobre). Tan positivos que contrastan –sobre todo al final- con el oportunismo cada vez más rivalizante y torcidamente *mimético* de los Doce, en términos de René Girard. Ante ese Mesías ungido por una mujer, que ha optado por la no violencia frente a los poderosos, algunos varones se rebelan (Mc 14, 4). Uno de los Doce se hace cliente de los jefes religiosos y participa en el sacrificio victimario (14, 10); los demás huyen (14, 50), no sin antes cortar la oreja de un apresador, para mayor desgracia del preso. Dado un desenlace tan sorprendente, la aparición final de las mujeres compañeras de Jesús nos plantea preguntas insoslayables: ¿cuál fue su iniciación?; seguida de otra cuestión: ¿adónde nos lleva (nos sigue llevando) Jesús?

4.4. Ni estructura patriarcal, ni linaje califal, ni una sucesión monárquica

En el relato de Marcos no aparecen algunos dichos de Q que han sido interpretados con un sesgo particular, como si instituyeran una separación de estilo *patriarcal* o monárquico, para configurar un círculo de varones: cfr.Q 9, 57-58; 9, 59-60; la cual conduciría a la exaltación de unos pocos elegidos (Lc 22, 28-30). Podría ser que tales dichos se refiriesen a todos sus seguidores; pero es todavía más probable que correspondan a la primera etapa del camino de aprendizaje, de acuerdo con la reconstrucción de Marcos.

El relato afirma que algunas mujeres *seguían y servían* a Jesús; por tanto, el camino era también un hogar itinerante (Mc 15, 41). Esa realidad es finalmente asumida como símbolo, en una etapa madura, por la mirada sorprendida/sorprendente de Jesús en los dichos sobre la comunidad (Mc 9, 35 – 10, 45). Ni las bienaventuranzas (Q 6, 20s.), ni la *paráclesis* (defensa, fortalecimiento) confortadora a los pobres y maltratados en Q 12, 22-13, todavía menos la oración al Padre (Q 11, 3), aparecen jamás ligadas a una especie de automortificación cuyo objetivo fuera ganarse *un* reino (*do ut des*). Por el contrario, cada uno de esos actos de habla reinterpreta los valores de aquella muchedumbre donde abundan los olvidados de Dios (es decir, por sus representantes sagrados), tanto los *ptokhoí* (no solo mendigos, también jornaleros itinerantes) como los campesinos que viven por debajo del límite de la subsistencia, a causa de las exacciones tributarias (Herodes, el Templo) y un aumento de población[786] no asimilado por el sistema económico. Según el relato de Marcos, la fraternidad de los hijos de Dios no se limita a un grupo selecto (cfr. Mc 11, 23), aunque sea necesaria una iniciación para comprometerse con su peculiar dinamismo en el seguimiento de Jesús (Mc 10, 17-30) y con la comunidad de bienes a que da lugar (10, 31 ss.).

Tampoco encuentro en Marcos ninguna exigencia de celibato que convirtiera la palabra de Jesús, acerca de la nueva familia de Dios-a (Mc 3, 31-35), en el derecho canónico de un estamento separado[787]. En la historia de las primeras comunidades, tal

[786] Según FLAVIO JOSEFO, había 204 lugares habitados con nombre en Galilea, muchos de los cuales han aparecido en prospecciones de superficie y en excavaciones científicas durante los últimos treinta años.

[787] S. GUIJARRO suma el celibato únicamente probado por Mt 19, a los datos ya ofrecidos, para dibujar la alternativa entre familia y reino de Dios. Sin embargo, admite que la separación tenía que responder a una intencionalidad significativa en el contexto vital del movimiento de Jesús: "no fue, en primera instancia, criticar las estructuras patriarcales […]; tampoco puede explicarse como el resultado de conflictos puntuales […]; no fue solo una forma de auto-estigmatización encaminada a incrementar el carisma de Jesús y sus discípulos más cercanos […]; ni tampoco puede entenderse solo como el paso de un lugar

como aparece en algunos apócrifos (los *Hechos de Pablo y Tecla*, sobre la base de 1Cor 7), la virginidad era una estrategia de emancipación respecto de los derechos reconocidos por el imperio y la polis al *pater familias* sobre el destino de sus hijos. En Mt 19, 10-12, el celibato es una salida ofrecida a los varones ante el precepto (anafórico: 19, 11) de no repudiar a la esposa. En lugar de ejercer el derecho de repudio, podrían "hacerse eunucos" por el reino de Dios. "No hay nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda a causa de mí y a causa del Evangelio, que no reciba (aor. subj. λάβῃ) cien veces más: en esta oportunidad (καιρῷ), casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en la era (αἰῶνι) que está viniendo, vida eterna (αἰώνιον)" Mc 10, 29-30. No es casual que falte en esa lista la renuncia la esposa o al esposo, ni una promesa multiplicadora de "esposas" y "esposos" en la nueva comunidad. Pero el texto tampoco lo explica, si no es por referencia a la unión plena y total de la carne, que da lugar a una persona nueva (Mc 10, 8), capaz de reconocer al otro en igualdad por amor.

Jesús está transformando una realidad cerrada y jerarquizada en otra abierta y horizontal, que permita traspasar las fronteras de la unidad de producción/acumulación de capital económico, capital simbólico (el honor y la vergüenza) y capital social (el patronazgo y el clientelismo). El modelo de lo que pueda ser nos lo da en su propia interacción: el amor entre iguales, hasta la comunión en una sola carne. Es doloroso que en determinadas épocas se haya olvidado el valor simbólico que Jesús reconoce a la unión de las personas por amor (llámese *matrimonium* o, sencillamente, bodas) para representar el conreinado de Dios-a, sin dominio sobre nadie, tampoco sobre los niños (Mc 10, 6-7.14-15, etc.), en modelos reinterpretables y plurales de *familias*.

La llamada a los Doce para convertirlos en líderes patriarcales del Israel nuevamente reunido, durante la primera etapa de la historia (Mc 3, 13-18), es un significante disponible que se va llenando de carismas orientados al servicio de la

---

social a otro […]. A todas estas explicaciones [parciales sobre el motivo de la separación, añade otra coherente con el] tipo de movimiento iniciado por Jesús: la identificación con la situación de los destinatarios [como en los movimientos campesinos de personas desarraigadas.] Se trata de un gesto profético coherente con la imagen de un Dios que se pone del lado de los pobres […], los desamparados y […] las víctimas de la injusticia", GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", 157-158. ¿Podía ser entendido de tal manera, dada la relevancia de las relaciones diádicas? A mí humilde entender, el celibato comienza por ser "virginidad" desde la primera generación (comunidades de viudas y mujeres jóvenes) y se produce, primero, en las ciudades helenísticas (cfr. 1Cor 7); en parte, por el precedente del sacerdocio femenino en cultos mistéricos, pero, sobre todo, porque permitía a las mujeres adquirir autonomía respecto de los poderes patriarcales, como narran los *Hechos de Pablo y Tecla*, con rasgos fantásticos.

muchedumbre (Mc 6, 7ss.; 6, 37ss.; 8, 6; 9, 35ss.), al mismo ritmo que Jesús es interpelado o responde por su propia iniciativa a la experiencia de los encuentros, de manera más significativa con algunas mujeres. La realidad histórica y simbólica de ese proceso en la palabra recordada de Jesús, tal como Marcos lo relata, conduce a la sustitución del modelo patriarcal y clientelar del *oikós* ("la casa de Israel") en los nuevos mapas de la comunidad, como han señalado diversos intérpretes[788]. Los indicadores son transparentes: Jesús evita re-instituir conscientemente la figura del padre/patriarca (Mc 3, 35; 3, 30); además, solicita a la audiencia (explícita e implícita) que se haga cargo de la cruz soportada por los esclavos y los subordinados (servidores, mujeres) en su seguimiento (= a imitación de él), para que la redención sea eficaz (Mc 10, 21.31; 10, 45; cfr. 8, 34s.). De otro modo, *seguiremos donde estamos*.

Sin embargo, la escena dramática que sitúa a la madre y a sus hermanos a la puerta de la casa/familia (Mc 3, 31-35) tampoco da pie a pensar en una iniciación exclusivamente matrilocal. Todavía menos cabría pensar, a la luz de la sección central (Mc 8, 22 – 10, 52), que Jesús pretenda fundar un estado o un movimiento dirigido a la conquista del poder, sino que se hace necesario reconocer el valor de la progresión narrativa en el relato. Como ya he aludido, el nombramiento de los Doce sobre un monte (Mc 3, 13ss.) es puesto en tensión con otra escena (también protagonizada por los Doce Mc 10, 35-45), al final de un proceso de aprendizaje compartido con Jesús: su *destronamiento simbólico* mientras suben a Jerusalén. El Maestro les enseña que su función al culminar el proceso ritual del *camino* no será el dominio, sino el servicio socialmente igualado con *los últimos*. Los ha convocado, no como jefes, sino como aprendices.

Esos dos polos de tensión, los parientes de Jesús y los Doce, sirven probablemente para identificar los conflictos contemporáneos en las *ekklēsíai* del período en que se redactaron los evangelios. Pero también ayudan a contextualizar el modo en que se organiza la comunidad de Jesús, más allá de los límites temporales de un proceso ritual. Como han defendido los investigadores citados (Theissen, Rafael Aguirre, Guijarro, Schüssler-Fiorenza, etc.), la iniciación organizada por Jesús conduce a quienes le siguen hasta una corriente abierta, la cual no termina por sí misma en la

[788] Vid. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, cit.; RAFAEL AGUIRRE, "La mujer en el cristianismo primitivo", *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1998, 187-221; GERHART LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, cit.; los comentarios sobre Marcos de JUAN MATEOS / FERNANDO CAMACHO, XABIER PIKAZA y MERCEDES NAVARRO.

adopción de un objetivo funcional dentro de las estructuras del imperio o de su religión política, no antes al menos de los siglos III y IV. De hecho, la organización asamblearia de las *ekklēsíai* continuó vigente durante un periodo de tiempo aún mayor, en las iglesias orientales y en los restos de las ciudades mediterráneras. La "liminaridad" solo concluiría por la transformación del mundo entorno en una sociedad de personas que se reconocieran libres, iguales y fraternalmente reunidas por amor.

Para comprender este punto, habría que recordar y ampliar lo ya dicho: en el relato de Marcos es patente la progresión narrativa desde un mesianismo oculto y todavía confuso, en boca de otros, coherente quizás con el programa inicial de la llamada a los Doce[789]; hacia el rechazo explícito de un proyecto político de conquista del poder, aunque el anuncio del (con)reinado de Dios-a sea tan central como aparece en las parábolas de la semilla y de la revelación o en los oráculos sobre su inminencia (Mc 9, 1; 14, 25). Precisamente, *porque el reino de Dios anunciado por Jesús es coherente con esas metáforas* del desarrollo humano y la plenitud divina, no se realiza conforme a los programas maximalistas de un *ritual apocalíptico*. En sentido contrario, los símbolos del pasado y el futuro, en una visión histórica extendida hasta el sin-fín (Mc 13, 24-27), se adaptan a la imagen de la semilla y el brote (13, 28-32), la vigilia en el servicio fraterno (13, 33-37).

En el camino hacia la madurez, Jesús detecta y previene la amenaza de un proceso sociológico que volviera a dar el poder a los patriarcas: se desprende de la figura del pater familias (Mc 3, 34-35; 10, 30; Mt 23, 9); se desmarca del linaje califal de María y sus hermanos (Mc 3, 20-21.31-35; 6, 4); amonesta a los dirigentes actuales y a quienes pretendan serlo (Mc 9, 33 – 10, 45). La comunidad no tiene otro fin propio, sino extender sus redes de solidaridad *hacia dentro y hacia afuera*, por medio de distintos servicios: enseñanza, sanación/exorcismo, mesa común. Jesús realiza en presente, como iniciado/iniciador, el conjunto de esos carismas puestos en práctica, a través de un proceso histórico abierto por él mismo, hacia un futuro que ya ha empezado, en algunos aspectos: el anuncio del (con)reinado y la vigilia de los servidores, la fraternidad dinámica, las persecuciones y la *paráclesis*; y hacia un futuro dilatado, en otros: muerte, resurrección y *parusía*. Es una *communitas sin fin*, al estilo de Jesús.

[789] En ese programa inicial encajaría la promesa ambigua de constituir a los líderes en jueces escatológicos; tanto que Mc no la recoge: Q 22, 28-30; cfr. Mc 14, 25.

4.5. El aprendizaje de Jesús en la *communitas*

Jesús sale del encuentro con Juan Bautista, después de cumplir el rito bautismal, como un héroe que ha bajado al fondo de las aguas y ha visto los cielos abiertos. Pero no cumple las expectativas implícitas en su cultura: no reingresa en la estructura social en el papel de Josué para reconquistar la tierra, ni en la figura programada por los Apocalipsis para establecer el reino divino como un dominio mundial.

Según el relato de Marcos, la llamada del Espíritu es más fuerte. Lo separa de aquel grupo para llevarlo de nuevo al desierto y lo anima a ser protagonista de *otra* iniciación en Galilea, cuyo significado se condensa en ese principio de *communitas* representado por la convivencia con ángeles servidores y animales pacíficos, además de un agente que lo pone a prueba (Mc 1, 12-13). Jesús lleva el nombre de Josué y se presenta como el Hijo del hombre en el relato, pero deja que sea el Padre redescubierto y el Espíritu que interactúa con él, a través de *presencias reales*, quienes le ayuden a abrir un camino nuevo.

Otras imágenes universales del héroe se figuran tanto un ser programado por el arquetipo o por el karma, cuanto un fantasma de la libertad del poderoso sin límites humanos: el emperador. Marcos pretende reconstruir las situaciones originantes donde se verifican las opciones y las actitudes de Jesús ante los otros, que se habían manifestado en las tradiciones de sus dichos y sus hechos. Aunque no siempre lo consiga, permite participar de la novedad del Evangelio desde el propio foco del héroe.

En un contexto práctico donde el aprendizaje de nuevos roles no comienza por un secuestro, sino que es respuesta libre a una llamada (la elección del Padre Mc 1, 11; la llamada del Hijo 1, 16s.), la fase liminar tampoco dará lugar a una desintegración de la identidad personal en un magma de experiencias fragmentarias, contradictorias, entre la humillación y la ambición de dominio. Los así llamados *aprendices* en el relato de Marcos no concluyen, de hecho su iniciación, en la medida que pretenden concluirla en un escenario ya conocido: la conquista del poder. Por contraste con ellos, la experiencia narrada de Jesús muestra un auténtico aprendizaje de la solidaridad, que permita el desarrollo integral de la afectividad y el conocimiento. No le atañe a él solo, como un héroe individual, sino también a las demás que personas comienzan a participar en una

sociedad abierta[790]: las mujeres compañeras, los niños o los más pequeños, los servidores en la jerarquía social.

La maduración en la adolescencia y el desarrollo en la edad adulta implican una ruptura con la dependencia infantil o con tendencias regresivas, la cual solo será traumática en la medida que las estructuras sociales sean injustas: la subordinación clientelar a patrones políticos, económicos y religiosos que exigen un ritual de homenaje (cfr. Mc 1, 44; 2, 6ss.; 3, 22ss.; 11, 27ss.; 12, 38s.; 14, 60; 15, 1ss. etc.); las redes de parentesco que ejercen un poder de sanción social contra quienes abren el espacio de la solidaridad al exogrupo (cfr. Mc 3, 21; cfr. 3, 33-35; 10, 29-31); la moral patriarcal que define el estatus inferior de género (cfr. Mc 1, 30s.; 5, 25ss.; 7, 26s.; 14, 4s.); el esclavismo (cfr. Mc 9, 35; 10, 42-45). A causa de esos condicionantes, históricamente comprobables, el relato de Marcos hace verosímil una *segunda llamada* de Jesús (fruto de su discernimiento y su libertad: Mc 8, 34ss.) a afrontar las amenazas que vienen "de arriba" (Mc 3, 6.22s.; 7, 1ss.); no para reproducir el orden injusto, sino para transformarlo.

El camino de Jesús en persona no puede ser reducido al marco de un ritual anterior, sino que lo refunda. Marcos tejió una historia que se hace cargo de la *construcción mítica* del héroe, a través de los ritos de iniciación o de sus análogos: la vida onírica, el drama, la narración oral, la literatura (las Escrituras y los libros intertestamentarios)[791]. Pero *trasciende la reproducción del mito* gracias a un proceso de aprendizaje en quien ha descubierto, a través de la relación interpersonal, los signos confiables de un diálogo sanador con el Misterio.

Jesús ingresa en esa *dimensión mística* de la realidad cotidiana, al mismo tiempo que realiza su función de mediador ante los aprendices. Anuncia lo que ve y escucha; enseña lo que está aprendiendo. Da entrada en su vida a las personas con quien se encuentra (*interagonistas*), de modo que puedan intervenir, recuperar y rehacer sus *memorias personales*, junto con la *memoria colectiva*. La narración de Marcos es un

---

[790] Cfr. ERIK ERIKSON, *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires, Paidós, 1971, quien señala los riesgos de una fase alargada de aplazamiento en el proceso de construcción de la identidad ("moratoria" → difusión), en la medida que la persona no asume compromisos reales (= "logro" de identidad). En el relato de Marcos, todos los intentos de Jesús por enseñar a los aprendices en una situación ideal son superados por la realidad de la muchedumbre o de los otros protagonistas, que entran de nuevo en relación para convertir la "communitas" en una solidaridad extensiva (3, 20; 6, 31-33; 7, 24-25). Precisamente lo contrario ocurre durante el periodo de "madurez": Jesús llama a la muchedumbre junto con los aprendices (8, 34a), sitúa a un niño en medio de ellos (9, 36) y utiliza a quienes ellos desprecian (mujeres, esclavos) como símbolo del *reinado* en la nueva comunidad.

[791] Vid. los estudios ya citados de TURNER, ELIADE, JUNG, etc.

apocalipsis continuado y una historia *integrada* de aprendizaje, ni meramente instintiva (*arque*típica), ni solamente racional (*arqueo*lógica), que nos convoca de vuelta a la vida.

5. Ambigüedad del ritual

5.1. Acción dramatúrgica

En el contexto de la sociedad de la comunicación, los rituales parecen tener una función secundaria con respecto a otras formas de organizar la interacción. Sin embargo, Erving Goffman se hizo cargo de la ritualidad en la vida cotidiana cuando definió la "acción dramatúrgica"[792] con que las personas interactúan, al mismo tiempo que se presentan a sí mismas[793]. Goffman fue el primero en interesarse por los ritos de la interacción cotidiana en microsociología, antes que lo hiciera el análisis de la conversación o la etnometodología[794].

La mayor parte de nuestras conversaciones no son desestructuradas, sino que responden a un guión abierto, como han investigado los creadores del cine "Dogma" (p.ej., *Italiano para principiantes*) o las *performances* callejeras. En esferas concretas de acción social (empresas, escuelas, mercado, transportes, áreas de recreo, etc.) se

---

[792] "El concepto de acción dramatúrgica no hace referencia ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena" HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 123. Está haciéndose eco de la teoría de ERVING GOFFMAN sobre la interacción *face-to-face* como requisito mínimo de la comunicación humana. Por su parte, TURNER comenzó por estudiar la función de los rituales en el "Drama Social" de la cultura Ndembu, "The Politically Integrative Function of Ritual*", Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester UP, 1957, 288-317. "The ritual system compensates to some extent for the limited range of effective political control and for the instability of kinship and affinal ties to which political value is attached" 291.

[793] "En la medida que la actuación (*performance*) destaca los valores oficiales corrientes de la sociedad en la cual tiene lugar, podemos considerarla […] como una ceremonia, un expresivo rejuvenecimiento y reafirmación de los valores morales de una sociedad" ERVING GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971 (1959), 47. Especialmente interesantes son las "Conclusiones", cuando analiza las "disrupciones" comunicativas y los procesos con que se restablece la comunicación fluida. Vid. también del mismo autor *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970 (1964), donde estudia los efectos de la conciencia que los hablantes tienen de sus disfunciones respecto a la norma: la diferencia entre su "identidad social virtual" y su "identidad social real". "Para los individuos que poseen un estigma desacreditado, el problema dramático fundamental reside en manejar la tensión que conlleva el hecho de que los demás individuos se dan cuenta de que existe ese estigma, mientras que para los individuos que sufren un estigma desacreditable el problema dramático consiste en manejar la información de tal forma que su estigma siga siendo desconocido por la audiencia" BLANCA LOZANO MANEIRO, "En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982)", *Reis*, 102 (2003) 47-61. Sirven como ejemplo en el relato de Marcos los dos personajes afectados por la amenaza del código de pureza (según Lev 13-15 y Nm 9, 6-12; 19, 11-22): el "leproso" reconoce su estigma desacreditado/visible, por lo que pide a Jesús que lo "limpie" tanto de la enfermedad como de la sanción pública. La mujer con flujos de sangre solo pretende sanar la fuente de su debilidad física y salir por sí misma de la clandestinidad, a través del mero contacto en secreto.

[794] Vid. CATHERINE KERBRAT-ORECCHIONI, "Théorie des faces et analyse conversationelle", en ISAAC JOSEPH (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, 155-179; MICHEL DE FORNEL, "Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels", en ibid., 180-195.

hacen evidentes –a veces demasiado- unos esquemas prefijados que facilitan la cooperación, la convivencia o la simple cohabitación. Un ejemplo de esos ritos para iniciar a los interlocutores en un juego de lenguaje específico lo tenemos en la *llamada formal* de Jesús, con cierta expectación dramática, tal como lo narra Marcos (vid. infra).

Cuando los formalizamos en exceso, los ritos desvirtúan la comunicación interpersonal, por lo que se hacen susceptibles de ser fácilmente parodiados, como de hecho ocurre continuamente en los espacios públicos, tanto en la calle como en el escenario *mediático*. En buena medida, la parodia inofensiva sería *otro* ritual *metacomunicativo* para devolver sentido a una interacción que lo había perdido; es distinguible por tal motivo de una burla denigrante donde la voluntad de poder se *inscriba* en el cuerpo de una víctima. Un capítulo de la sección II se dedica a indagar el modo como Jesús emplea la ironía en los diálogos del evangelio, frente a quienes le amenazan o pretenden imponerle sus expectativas.

El concepto de *acción dramatúrgica* puede incluir tanto los rituales tradicionales como los modernos, religiosos o ceremoniales, puesto que ambos son modelos esquemáticos de interacción que exigen la mutua presencia de quienes intervienen, a modo de público. Algunos rituales permiten superar las crisis previsibles, resolver conflictos o afrontar las catástrofes con el fin de recuperar la comunicación interrumpida, a través de un programa de acción conocido por los interlocutores. Otros son usados para falsear la comunicación y suplantar la relación interpersonal por un simulacro. La burla cruel pretende ser aceptada convencionalmente para disfrazar de frivolidad una huella traumática y una exigencia tácita de sumisión al agresor.

El ritual se distingue por su *ambigüedad* de la *acción comunicativa* y, por su *exceso simbólico*, de la *acción estratégica* con arreglo a fines, la cual gobierna el proceso de la modernización tecnológica[795]. A diferencia de ambos estilos, la acción comunicativa se orienta de modo intersubjetivo al entendimiento para coordinar nuestros programas de acción, y está abierta a una demanda de argumentos con arreglo a razones[796].

[795] De todas maneras, la globalización económica sigue haciendo uso de los rituales para legitimar sus actos de violencia: polarización ideológica, despersonalización de las víctimas, sacralización de la violencia en nombre de la libertad o de la justicia. Vid. infra, acerca del "doble vínculo".
[796] Vid. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 143.

5.2. Rituales destructores o sanadores

Sin embargo, no es difícil percibir el hecho de que la comunicación tiene una dimensión narrativo-dramática y, además, que los rituales son especies comunicativas. Se puede narrar lo que ha acontecido en un diálogo y puede incluirse la narración en el curso de un diálogo o viceversa. Los procesos rituales no son necesariamente opacos, sino que depende del tipo de sociedad en que transcurren y de los símbolos que comunican. El evangelio de Marcos ha narrado rituales destructores, como el etiquetado de una víctima expiatoria y su ejecución; así como otros ritos que favorecen el entendimiento a través de la resolución de conflictos, la sanación de los traumas y la reconstrucción del tejido social[797].

En el evangelio de Marcos, Jesús repite en varias ocasiones el *acto de llamar íntimamente* a enemigos, aprendices y muchedumbre (gr. *proskalein*), con la intención de poner en claro la identidad de su persona y el sentido de su anuncio: ante sus enemigos (Mc 3, 23s.: ¿Belcebú?), ante los aprendices (Mc 3, 13 institución de los Doce; 6, 7 envío misionero; 10, 42 redefinición de los Doce como servidores) y ante la muchedumbre (Mc 7, 14: contra el código de pureza externa; 8, 34: llamada al seguimiento). Por medio de ese *ritual de la interacción cotidiana*, Jesús interviene en los únicos actos de institución que recoge el evangelio marcano:

- la creación, el envío y una *refundación radical* de los Doce, a la que Marcos concede un relieve mayor, en su sección central, que los otros dos evangelios sinópticos (Mc 9, 35 ss.; 10, 42 ss.);

[797] Ya hemos citado el estudio clave de TURNER sobre el "drama social" en la cultura Ndembu. Vid. una amplísima bibliografía sobre terapia psicosocial en http://www.psicosocial.net del Centro de recursos en salud mental y derechos humanos y el Grupo de Acción Comunitaria, p.ej. IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992; CARLOS MARTÍN BERISTÁIN et al., *Reconstruir el tejido social: un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 1999.
El texto "orientado a la acción" de PAU PÉREZ SALES, *Psicología y psiquiatría transcultural: Bases para la acción*, Bilbao, Desclée, 2004 permite conocer la dimensión propiamente terapéutica en un área de enorme interés para comprender los relatos de curación en los evangelios, especialmente los caps. "¿Existen los llamados Síndromes ligados a la cultura (Culture-Bound Syndromes)?", "La terapia simbólica" y "¿Qué puede aprender la psicoterapia de los sanadores tradicionales?". En relación con este último tema hay exegetas que han utilizado el concepto de "chamanismo" para intentar acercarse al rol de Jesús como sanador y a las "visiones" del evangelio como "estados alterados de conciencia", vid. SANTIAGO GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", *Biblical Theology Bulletin*, 33 (2003), 28-38; P. F. CRAFFERT, "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica*, 33 (1999), 321-342, quien acaba de publicar una investigación más completa, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008.

- la llamada a la muchedumbre, al mismo nivel que los aprendices/Doce, para convocarlos al seguimiento arriesgado frente a la violencia de los poderosos.

Los servicios públicos (sanitarios, educativos, sociales) han renunciado por imperativo legal a cualquier forma de violencia instituida; y han ido asumiendo distintos modelos de la vida familiar y doméstica, donde se configuran los *nuevos ritos de presentación, iniciación,* etc. que están disponibles en el mundo de la vida común.

Por el contrario, la *institucionalización* de las *otras* personas: los menores desprotegidos, las mujeres maltratadas, los enfermos mentales, los ancianos, los refugiados, las prostitutas, los presos, etc.[798], hace uso del ritual como una máscara del poder que *estructura la injusticia*; hasta el extremo de rodear con fronteras supuestamente *naturales* a barrios enteros en forma de ghetos, pueblos en zonas de apartheid, mujeres en el espacio doméstico o una humanidad *con rostro* distinto en campos de concentración, al otro lado de la verja. En el relato de Marcos, la interacción de Jesús, cara a cara *en el umbral* con quienes eran puestos del lado de allá, e incluso con quienes le sitúan a él mismo al otro lado de la frontera, trastorna las estructuras sociales y llena de sentido la relación humana, de modo que pueda *darse la sanación*[799], sobre un concepto renovado e inclusivo de salud.

Así pues, en un sentido laxo, cualquier esquema de acciones que se repite para hacer viable la cooperación entre personas es susceptible de convertirse en un ritual, que representa los valores fundamentales de la comunidad por medio de símbolos en continua transformación; sin olvidar que muchos de ellos son interpretables como mediaciones religiosas en la perspectiva de quien reconoce las *presencias reales*[800] de Dios-a en la vida cotidiana.

---

[798] Vid. la investigación de ERVING GOFFMAN, *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York, Doubleday, 1961, sobre las instituciones de salud mental.

[799] Vid. distintas propuestas sobre un nuevo concepto de salud a través de documentos internacionales con valor normativo en el proceso de desarrollo humano/global. La Conferencia de Alma-Ata (Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud (Primary Health Care - PHC), Alma-Ata, URSS, 6-12 septiembre 1978) se destaca por haber introducido el concepto de "Salud para Todos" y haber convertido la salud en factor clave para el desarrollo. La Declaración de Alma-Ata plantea que la atención primaria de salud, orientada a la solución de los principales problemas de la salud mundial mediante la combinación de medidas promocionales, preventivas, curativas y de rehabilitación, constituye la clave para el logro de una sociedad saludable; en especial cuando esa atención primaria se incorpora al proceso de desarrollo económico. También han sido claves la "Estrategia Global de Salud para Todos para el año 2000"; la Conferencia "Repensando los servicios de salud (y rehabilitación) desde la perspectiva de las personas con discapacidad" (abril 2002); la Consulta Internacional sobre Rehabilitación Basada en la Comunidad (2003), etc. Más información disponible en www.pdi.cnotinfor.pt y www.inclusion-ia.org.

[800] Vid. GEORGE STEINER, *Presencias reales: ¿Hay algo* en *lo que decimos?*, Barcelona, Destino, 1992.

La creación artística es capaz de recrear esos símbolos, y aun de someterlos a crítica, en un proceso hermenéutico menos rígido que los discursos formales. Así se ha vislumbrado en varios capítulos de este libro: la literatura oral en sus diversas manifestaciones, las autobiografías, la novela moderna y, en especial, los géneros del *aprendizaje narrado*. Lo que tienen en común todas esas creaciones es *su travesía de la memoria humana*, personal y colectiva. El modo de comunicar una realidad significativa para la persona, para un grupo y para cualquier humano son las formas de la memoria, que reconstruyen una vida narrada y nutren, también, las ficciones que nos interesan.

El mero hecho de comunicar una memoria relevante constituye un ritual. Puede tratarse de una mera conmemoración sin apenas memoria y de un pretexto usado por los opresores para denigrar a sus víctimas. Pero también puede traspasar los límites impuestos por las élites dominantes y las formas de una *cosmología estratificada*, para vencer al olvido en el presente y abrir el futuro a la esperanza de justicia. Según el relato de Marcos, quien *hace memoria*, un solo grito es suficiente para rasgar el velo del Templo (Mc 15, 37-38). De similar manera, el rito que narra *historias sagradas* en cualquier cultura, incluida la lectura de los evangelios, es una ocasión reiterada para la libre interpretación de la existencia humana, que ninguna especie de totalitarismo puede someter a su monólogo (cfr. Mc 1, 21-27; 3, 1-6).

6. Ritos de institución para el dominio total

6.1. La comunicación unilateral

Por contraste con la comunicación cotidiana, orientada al entendimiento, también pueden detectarse comportamientos ritualizados que esconden más de lo que muestran: en la relación amo-esclavo, en las relaciones patrón-cliente, en un hogar patriarcal, en una relación estratégica con arreglo a fines, que haga uso de los medios de control poder y dinero; en el terrorismo cotidiano de quienes predominan por medio de la violencia. Son las bases sobre las que se construyen otros rituales más complejos: los procedimientos usados por los subsistemas político y económico, con el fin de mantener la cohesión y reproducir esquemas de acción.

Tanto la antigua *religión política*, como la *religión civil* en estados no confesionales (en realidad, ambos términos son sinónimos), han hecho uso de rituales específicos, desde las instituciones del *cursus* romano a la relación formal entre poderes y sistemas. Hasta tal punto es así, que la percepción común del *ritual* tiene como prototipo esos procedimientos (p. ej. la coronación de un monarca, una parada militar).

La simple distinción entre *ceremonias* (seculares) y *rituales* (con sentido religioso)[801] en las sociedades complejas no puede extenderse a las formas que se hicieron hegemónicas en los totalitarismos de distinto y hasta opuesto signo ideológico, al igual que las religiones políticas de los imperios, pasados, presentes o aspirantes. Aunque sigan la secuencia de los *rites de passage* (separación, estado liminar, agregación), la clave para distinguir los *pseudorritos* es la *unilateralidad* exhibida desde el poder en sus modos de comunicación, que ha llegado a ser apabullante a través de los sistemas de propaganda.

Obviamente, cuanto más desigual y jerarquizada sea una sociedad o un subsistema[802], mayor será la necesidad de sacralizar sus prácticas, con el fin de motivar

[801] Vid. MARY GLUCKMAN, MAX GLUCKMAN, "On Drama and Games and Athletic Contests", en S. F. MOORE, B. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdan, Van Gorcum, 1977, 227-243. Según ellos, el término "ritual" debería ser usado "para cubrir acciones que tenían que ver, a la vista de los actores, con poderes ocultos. Donde dichas creencias no estaban presentes" sugieren la palabra "ceremonia", ibid. 231.

[802] En nuestro tiempo, la globalización económica ha generado el sistema más desigual que ha conocido la historia humana, y quizás el más estratificado: la relación de recursos entre el diez por cien más rico y el más pobre es de 170/1. Además, las empresas, sobre todo las grandes y las transnacionales, evaden muchos mecanismos de control democrático en países donde serían exigidos por la regulación legal del mercado; en muchos países actúan como un orden jerárquico según el principio de la obediencia debida y

una cohesión que no viene dada por la solidaridad. Sin embargo, esa *apariencia de eternidad* está siempre a pique de ser denunciada por profetas y místicos/as. Los vínculos motivados por un ritual unilateral y monológico, donde la audiencia solo puede prestar su asentimiento y manifestar sumisión, no pueden ser muy profundos. Si se debilita el control social desde el centro y desde arriba, los ritos se diluyen con gran escándalo de quienes los sustentaban. Así ocurrió después de la caída de dictaduras totalitarias o regímenes militaristas a lo largo del siglo XX, hasta la reciente revolución en los países musulmanes del Norte de África. Pero los hábitos sociales dejan una huella casi *corporal*, más difícil de superar: la mentalidad autoritaria.

La *prototipicalización* de esos rituales como si fueran una figura estándar: *lo sagrado*[803], ha llevado a la paradoja de que grandes investigadores como Durkheim pusieran la sociología al servicio del estado, hasta unos extremos que hoy consideraríamos inhumanos o siniestros[804], en atención a cualquiera de sus víctimas: p.ej. el análisis sacralizador de la pena de muerte como un ritual que garantiza la cohesión, como todavía sigue instituido en algunos países (USA, China, Arabia Saudí,

---

la mecánica del clientelismo. Ahora bien, en lugar de buscar prestigio (capital simbólico), lo que pretende cada céluda de este sistema es el margen mayor de beneficio posible. Tan solo desde hace pocos años algunas empresas aceptan una "responsabilidad social corporativa" sobre su entorno en coordinación con las redes mundiales de solidaridad (Cruz Roja, Oxfam, etc.), como medio de ofrecer mejor imagen en los países del Norte.

[803] La diferencia entre las categorías de lo sagrado y lo profano fue propuesta por EMILE DURKHEIM como alternativa a la definición de la religión por la antropología decimonónica: "la religión desborda la idea de dioses y espíritus. Por tanto, no puede ser exclusivamente definida en relación con esos seres", *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982 (1912), 32. De tal manera, DURKHEIM pretendía dar cuenta del hecho religioso en culturas que no admiten *oficialmente* lo sobrenatural: el budismo como religión del estado; sociedades donde se han separado las instituciones del estado y la religión, después de las revoluciones burguesas; aquellas donde la religión tradicional estaba siendo desplazada por una "religión civil" a cargo del estado.

La religión se diferencia de la magia, precisamente porque es un hecho social: "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas" ibid. 42. Sin embargo, su concepto es característico del pensamiento ilustrado precisamente porque entiende la religión desde la perspectiva de sus practicantes más conservadores, como pretexto para sustituirla por el Estado: un sistema de poder, cuya producción y reproducción simbólica se realiza en ámbitos como el derecho o las formas de sanción social (p.ej. la pena de muerte). "¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, la de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún acontecimiento de la vida nacional?" ibid. 397.

Dicho de otra manera, si estudiáramos el hecho religioso desde una perspectiva *emic*, el concepto de religión entre los contemporáneos franceses de DURKHEIM que hacían apología del catolicismo como una *perfecta societas*, coincidiría básicamente con la definición que ofrece el sociólogo: las *cosas sagradas*. "Cuando un cierto número de *cosas sagradas* sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo genero, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión" ibid. 36.

[804] Vid. supra el cap. III.2 "Los límites de lo humano".

Irán, etc.) y en la subculturas que amparan el terrorismo; o la explicación del suicidio como un castigo social por caer en la anomia. La empatía con los sistemas, en lugar de con las personas, produce efectos colaterales.

Por el contrario, sería más adecuado reconocer que la pena de muerte es construida por los sistemas para provocar terror, aunque sea un mecanismo incapaz de contener la *violencia mimética* entre los rivales, como argumenta René Girard. De similar manera, el suicidio es el paso irreversible en un proceso de autopunición que no se debe a una *norma demasiado débil*, tanto como a los conflictos esquizoides entre normas, que conducen al sin-sentido; o a la misma lógica del homicidio contra el transgresor. Lo han narrado muchos novelistas y, de modo singular, Dostoievski (*Memorias del subsuelo, Crimen y castigo*).

La ritualización del suicidio y del aborto como si fueran derechos sagrados es tan inhumana como la pena de muerte. Resulta dramático que en sociedades donde se ha prohibido el sacrificio expiatorio, aumenten los suicidios y los abortos, en vez de disminuir, mientras sigue persistiendo una contradicción disociativa en las bases económicas y comunicativas de nuestro mundo vital. La defensa del derecho a la vida debería ir acompañada –no suele- de la promoción de la vida humana hasta el desarrollo pleno de sus capacidades[805]. Por el contrario, la sociedad del *malestar* administra la muerte para restringir gastos. Aunque cada persona debe ser escuchada y aceptada incondicionalmente, como narra la vida de Ramón Sampedro (*Mar adentro*), la pretensión de confundir el derecho a una muerte digna con el suicidio asistido es producto de la bipolarización que sitúa en el centro de la escena a integristas del Templo con sus émulos en el Estado.

A esos rituales que se limitan a definir la posición en un sistema (también el afuera del sistema, también la muerte), con la potestad suficiente para crearla y fijarla, a cargo de un poder sagrado, los ha llamado Bourdieu *ritos de institución*, a semejanza y a diferencia de los *ritos de paso* propiamente dichos[806]:

---

[805] Es *demasiado paradójico* que los perseguidores de las mujeres que abortan sean tan complementarios de quienes promueven el aborto como un método anticonceptivo, lo cual disminuye la *deuda social* con las madres que difícilmente pude hacerse cargo de la nueva vida sin subsidios adecuados. No hay ni una sola organización pro-vida en España que solicite un salario social para las madres en familias monoparentales o con más dificultades económicas. Distinta es la situación en Irlanda, gracias al *feminismo católico.*

[806] Vid. PIERRE BOURDIEU, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985; "Los ritos como actos de institución", en J.G. PERISTIANY, JULIÁN PITT-RIVERS (coord.), *Honor y gracia (Honor and Grace in Anthropology)*, Madrid, Alianza, 1993, 111-123; *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000. Vid. varias notas infra sobre el grupo que definió, a mediados de

> El acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: significa a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser[807].

Los ritos de institución imponen una identidad cerrada al sujeto y dejan fuera del marco a quienes no pueden participar, ni siquiera en esperanza. Como se ha visto ejemplificado en el relato de Marcos, son ritos que reproducen la desigualdad y fomentan la violencia al establecer un arriba y un abajo, adentro y afuera, de un modo que impide la comunicación: el *silencio sacral*. No son actos reservados a los más poderosos, aunque sean los centros de poder quienes los ejecutan y los difunden a manera de modelos imitables: la amenaza y el silencio contra los estigmatizados como impuros o contaminantes (Mc 1, 40 ss.; 2, 6; 5, 29-33); el sábado desde la perspectiva impuesta por los legistas, Mc 3, 1-6; la designación del mayor, Mc 9, 33; el etiquetado y persecución del rival, Mc 9, 36; las formas de humillación ritualizada contra los pequeños y vulnerables, Mc 9, 42 ss.; la elección de los que "se sientan a la derecha y a la izquierda" del trono, así como de cualquier sucesor en el dominio Mc 10, 37; la sanción a la *mujer pública*, Mc 14, 4; la traición del ser vulnerable, Mc 14, 10, etc.

Para que se comprenda la diferencia de modo más sutil, basta comparar un rito de paso universal como el de la maternidad, desde la perspectiva de una madre *gestante* y *en gestación*[808], con el mismo proceso configurado por el universo simbólico y las estrategias de acción de los poderes en una sociedad patriarcal (patrilineal y patrilocal), por cuanto consideran a la mujer parturienta un objeto peligroso o contaminante y la someten a cuarentena, mientras el linaje paterno se hace con el control del neonato[809].

---

los años 60, las categorías de una "antropología mediterránea": honor y vergüenza, relaciones diádicas, etc., así como el particular desarrollo de BOURDIEU: la teoría del *habitus* (el efecto de las instituciones en el cuerpo, empezando por la "violencia simbólica") o el estudio de las formas del capital simbólico, social y cultural (es decir, el honor en la sociedad postindustrial) que señalan la "posición" del sujeto en el sistema social, además del capital económico.

[807] BOURDIEU, ¿Qué significa hablar?, 81.

[808] Vid. ELIXABETE IMAZ MARTINEZ, "Mujeres gestantes, madres en gestación: Metáforas de un cuerpo fronterizo", *Política y sociedad*, 36 (2001), 97-112.

[809] "No es posible explicar la violencia simbólica, que es una dimensión de todo dominio y que constituye lo esencial de la dominación masculina, sin hacer intervenir al habitus y sin plantear, al mismo tiempo, la cuestión de las condiciones sociales de la que es fruto y que constituyen, en último análisis, la condición escondida de la eficacia real de esta acción en apariencia mágica. Es preciso evocar el trabajo de formación que se lleva a cabo, ya sea a través de la familiaridad con un mundo simbólicamente estructurado, ya sea a través de una labor de inculcación colectiva, más implícita que explícita, de la que forman parte sobre todo los grandes rituales colectivos, y mediante la cual se opera una transformación durable de los cuerpos y de la manera usual de utilizarlos. Esta acción, muy semejante en su principio a todas las formas de terapia por la práctica o el discurso, no se reduce a la inculcación de saberes o de

Los signos del amor actuante en el cuerpo son despreciados y parcialmente borrados, para inscribir en su lugar otro *habitus*: el control sobre la madre.

Por el contrario, otros rituales que parecían enfermos de institucionalidad, como el matrimonio en occidente[810], estaban sujetos a unas condiciones que minimizaban la categorización desde el poder. Durante toda la edad media, y todavía en la actualidad, era absolutamente necesario que mujer y varón dieran su consentimiento consciente para que se considerase *válido* el vínculo, en los términos *duros* del derecho canónico. Cualquier reserva expresada a tal consentimiento, en el momento y lugar oportunos, podía dar lugar a su anulación. Otro asunto es que el modelo de familia patriarcal transformara esa igualdad de partida en distintas formas de sometimiento al mismo código que *categorizaba* como *incapaces* de autonomía y ministerios a las mujeres *capaces* de consentimiento.

---

recuerdos. Hablar de habitus equivale a recordar un modo de fijación y evocación del pasado […]" BOURDIEU, "La dominación masculina", cit. Aunque centra el estudio de sus formas en la cultura bereber del norte de Argelia, las compara con las convenciones al uso en la sociedad francesa o en el psicoanálisis (el narcisismo masculino del discurso y la denigración asociada de los atributos femeninos).

[810] Cfr. la interpretación histórica del consentimiento matrimonial (matrimonio romano), la consumación (matrimonio germánico) y la indisolubilidad por referencia al evangelio, la cual ha variado sensiblemente en un proceso cada vez más definido por la equidad de género; la tensión entre "matrimonio por amor" o "por conveniencia", donde gran parte de la literatura y una parte de la Iglesia (gracias a su interpretación del símbolo sacramental) intervino a favor del primero, sobre todo en las clases privilegiadas; la represión de la sexualidad en el matrimonio como rito de institución para fines extrínsecos (control clerical, motivación para la vida monacal y la transmisión del patrimonio, etc.); el recurso al "amour courtois" para exaltar/denigrar a la mujer como *domna/esclava*, a la que se debía homenaje (domna) o con la que no había compromisos conyugales por su posición social inferior (esclava), contra el sentido original del *matri-monium*; los efectos de la moral *mediterránea* del honor y la vergüenza sobre el modelo de familia y el agravamiento de la situación de la mujer sometida a control como un "peligro"; los cambios en la transmisión y distribución de la herencia y el poder de decisión según el género, desde el predominio del linaje masculino (patrilinealidad, patrilocalidad) a la igualdad jurídica, vid. DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1978; JACK GOODY, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986; JEAN GAUDEMET, *El matrimonio en occidente*, Madrid, Taurus, 1993 (1987); GEORGES DUBY, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990; JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC, *La ambición del amor: Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003; MARCIANO VIDAL, *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, Bilbao, Desclée, 2003; referencias específicas a España-Latinoamérica en ROSWITTA HIPP T., "Orígenes del matrimonio y familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 11 (2006), 59-78 http://www.humanidades.uach.cl/revistas/cssociales_11/n11_articulo4.pdf.

6.2. La manipulación del vínculo: el *doble vínculo*

Haciendo paráfrasis del derecho canónico, la manipulación del vínculo produce un "doble vínculo" (*double bind*)[811]. Las instituciones patriarcales han explotado el recurso al terror –las amenazas de la norma contra las mujeres y los hijos "rebeldes", además de los esclavos-, junto con una imagen del poder benefactor como esposo protector o padre amoroso. Esa contradicción lógica ha sido justificada demasiadas veces en nombre de la paradoja existencial, la *ambivalencia connatural del mito*, la *armonización de los contrarios* o el pensamiento dialéctico, incluso cuando se interpretan los evangelios. Durante demasiado tiempo hemos situado en el mismo plano el Misterio del amor con la prueba de la cruz, es decir, con lo que Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino llaman el *mysterium iniquitatis*[812]. El efecto de esa confusión es más grave precisamente en las religiones que describen el aprendizaje humano como una búsqueda del rostro de Dios paternal y descubren sus entrañas maternales en la historia.

Gregory Bateson intentó explicar la génesis de los trastornos mentales a causa de trastornos en la comunicación humana. La comunicación no verbal o *analógica* representa las relaciones sociales cara a cara y los vínculos formales o metafóricos entre realidades; la comunicación verbal o *digital* representa referentes lógicos (en un mundo real o posible). Cuando recibimos mensajes simultáneos y contradictorios de un mismo sujeto (amor por medios verbales, agresividad o violencia por medios no verbales, o viceversa) se produce en nuestra mente un *doble vínculo* de amor y odio que no podemos resolver: "Te hago *esto* porque te quiero". El mecanismo más desolador consiste en emitir mandatos contradictorios de modo que a la niña solo se le hace evidente la inevitabilidad del castigo: todo lo demás se reduce a un sinsentido. "Dime lo que sientes, no mientas"; "pero si me lo dices te castigaré" (si no, también). El contexto

[811] El descubrimiento del "doble vínculo" y su explicación en términos de una teoría de la comunicación y del aprendizaje corresponden a la etapa más lúcida de GREGORY BATESON, cuando se fundó la Escuela de Palo Alto. Más allá de la lógica semántica, su teoría de la "metacomunicación" intenta explicar "todas aquellas señales intercambiadas acerca de: a) codificación y b) relación entre comunicadores. Supondremos que la mayoría de las proposiciones sobre codificación son también, explícita o implícitamente, proposiciones sobre relaciones, y viceversa; por lo tanto, no podemos trazar ninguna línea divisoria neta entre estos dos tipos de metacomunicación. Por otra parte, esperamos encontrar que las cualidades y características de la metacomunicación entre personas dependen de las cualidades y del grado de mutuo conocimiento de la percepción del otro" G. BATESON, J. RUESCH, *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1984 (1951), 174. Su investigación dio pie a comprender en el ámbito de la pragmática las relaciones establecidas entre quienes interactúan por medios verbales o no verbales, así como los niveles lógicos de la interacción, mejor que del solo enunciado.

[812] Vid. IGNACIO ELLACURÍA, JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.

de su aprendizaje provoca que el niño pierda su *capacidad metacomunicativa* para atribuir el modo comunicacional correcto a los mensajes que recibe de otras personas, a sus propios mensajes, e incluso a sus sensaciones y emociones[813]. La ambivalencia de madres, padres o cónyuges que ejercen violencia doméstica tiene mucho en común con los sistemas religiosos que sacralizan la violencia en nombre del amor de Dios o representan símbolos de una divinidad *acogedora y devoradora*.

Los estudios de la escuela de Palo Alto se centraron en el origen de la esquizofrenia desde la primera infancia, porque hacían uso de modelos sistémicos para explicar la construcción del aprendizaje; lógicamente, los esquemas fundamentales se fijarían tempranamente. Pero puede rastrearse el mismo efecto perlocutivo en la comunicación de los procesos rituales y, concretamente, en un rito de iniciación.

Los *cuentos maravillosos* simbolizan la ambivalencia como una doble predestinación: la maldición y la bendición que *marcan* al iniciado durante el rito de paso (hadas buenas y malas, madre y madrastra, etc.). La consagración simbólica de los enemigos al exterminio, junto con la amenaza siempre pendiente contra el pueblo consagrado a Dios conviertieron a Israel en sujeto potencial de una *esquizofrenia sagrada*[814]. De tales modos se hace difícil que la persona pueda reconocer sus propios errores en el proceso de aprendizaje. Cualquier desgracia sirve para confirmar la maldición: la libertad y la racionalidad serían un espejismo pasajero.

No obstante, el propio Bateson reconoce que es posible un *aprendizaje III*; más allá del reconocimiento de la nueva información y su clasificación *metalógica* o *metacomunicativa* en distintos niveles, podemos reorganizar los niveles lógicos en que se clasifican los mensajes[815]. El modo en que los símbolos de *algunos* procesos rituales

---

[813] Vid. G. BATESON, D.D. JACKSON, J. HALEY, J. WEAKLAND "Toward a Theory of Schizophrenia", *Behavioral Science*, 1 (1956), 251-264.

[814] Cfr. en este libro el cap. IV.3.3 "Esquizofrenia sacra y aprendizaje místico".

[815] "Bateson sostenía que existían diferentes niveles de aprendizaje y que la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell y Whitehead era un buen instrumento metodológico para abordarlos. Así, propuso un "Aprendizaje Cero", base de los actos que no están sujetos a la corrección mediante el ensayo y el error; un "Aprendizaje I", que es el que habitualmente se observa en el laboratorio psicológico y está referido a aquellos casos en que el individuo produce una respuesta diferente en el Tiempo I y el Tiempo II presuponiendo que el contexto es repetible y un "Aprendizaje II" o "deuteroaprendizaje", definido como un "aprender a aprender" o "aprendizaje de contextos". Gracias a él, el individuo aprende a clasificar su experiencia presente en términos de los patrones que caracterizaron la pasada. Lo importante, y a su vez lo problemático del deuteroaprendizaje estriba en el hecho de que las premisas que en él se adquieren a edad temprana suelen ser autovalidantes y, por consiguiente, difícilmente cambiables. Por otra parte, es en este nivel donde se forma lo que Bateson denomina la "capacidad metacomunicativa", la competencia para discriminar y rotular adecuadamente los mensajes procedentes del exterior, al tiempo que la posibilidad de metacomunicarse en el sentido más jerárquico de la palabra (hacer comentarios sobre el intercambio comunicativo). Aún distingue Bateson un último nivel, el "Aprendizaje III", aunque reconoce

y algunos mitos representan ese *aprendizaje III* consiste en el nuevo nacimiento o en un despertar de la muerte: el beso que desencanta, la clarificación de la fuente personal de bendición frente a las agencias impersonales de maldición; de modo diáfano, la Resurrección.

Una lectura que se detenga en comprender las opciones de Jesús en el relato de Marcos permitirá romper el hechizo. La interacción de Jesús con otros personajes, comenzando por el mensaje recibido en su bautismo, le impulsa a caminar revalorando los símbolos cargados de ambivalencia: "Tú eres mi Hijo amado" Mc 1, 11[816]. Los *pacientes* que salen a su encuentro no son únicamente enfermos, sino víctimas de los estigmas proyectados en los códigos de pureza (Mc 1, 40s.), por la institución de un poder religioso que dificulta o impide el perdón (2, 7s.), por las fronteras insalvables entre justos y pecadores (2, 16s.), por la predestinación contra los extranjeros (7, 28s.). El *aprendizaje III* acerca de las causas y los hábitos inscritos en el cuerpo victimal permite al héroe reconstruir la totalidad del universo simbólico sobre la novedad fundamental del comienzo: el amor recibido de Dios-a Madre/Padre. Jesús no es un espejo de los deseos para su audiencia, sino una persona viva que demuestra aceptación incondicional hacia quienes se encuentran con él, en la medida que buscan el rostro de Dios-a y no rechazan su amor (cfr. Mc 3, 29-30). *Su beso desencanta* a los sujetos sometidos al dominio de la ambivalencia. Sus opciones existenciales hacen radicalmente imposible la identificación de Dios-a con los crucificadores.

---

que es poco frecuente, ya que supondría el cambio total de la premisas deuteroaprendidas o, lo que es igual, una absoluta transformación epistemológica. Es, por tanto, un aprendizaje referido al contexto de los contextos de conducta, un atisbo de *la pauta que conecta*" MARÍA JOSÉ LUCERGA PÉREZ, "Gregory Bateson: lectura en clave semiótica de una aventura epistemológica del siglo XX", *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos*, 5 (abril 2003), n. 6: http://www.um.es/tonosdigital/znum5/perfiles/bateson.htm.

[816] Es significativo que CIRILO DE ALEJANDRÍA interprete el envío del Espíritu con un sentido soteriológico: "Cristo recibió el Espíritu como hombre y en cuanto era conveniente que el hombre lo recibiese. El Hijo de Dios, engendrado por el Padre y consustancial a Él, que existía ya antes de nacer como hombre — más aún, absolutamente anterior al tiempo —, no se considera ofendido porque el Padre, después de su nacimiento en la naturaleza humana, le diga: Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado (Sal 2:7).

El Padre afirma que Aquél que es Dios, engendrado por Él antes del tiempo, es engendrado hoy, queriendo significar que en Cristo nos acogía a nosotros como hijos adoptivos. Cristo, en efecto, al hacerse hombre, ha asumido en sí toda la naturaleza humana. El Padre tiene su propio Espíritu y lo da de nuevo al Hijo, para que nosotros lo recibamos de Él como riqueza y fuente de bien. Por este motivo ha querido compartir la descendencia de Abraham, como se lee en la Escritura, y se ha hecho en todo semejante a nosotros, hermanos suyos.

El Hijo unigénito, por tanto, no recibe el Espíritu para sí mismo. El Espíritu es Espíritu del Hijo, y está en Él, y es dado por medio de Él, como ya se ha dicho. Pero como, al hacerse hombre, el Hijo asumió en sí toda la naturaleza humana, ha recibido el Espíritu para renovar completamente al hombre y devolverlo a su primitiva grandeza" CIRILO DE JERUSALÉN, *Comentario al evangelio de san Juan*, 5, 2, apud JOSÉ ANTONIO LOARTE, *El tesoro de los padres*, Madrid, Rialp, 1998, 251.

Una consecuencia profundamente lógica de ese aprendizaje virtual a través de la lectura de Marcos sería el reconocimiento de que las entrañas maternas del Padre no son un postizo ni una legitimación esquizoide de prácticas violentas u homocidas. Es decir, que el Padre *es Madre*, sin que pueda someterse, de nuevo, la figura materna del cuidado a la vigilancia de un dominio patriarcal; y sin que *desaparezca la madre* en el proceso de una racionalización burocrática de los carismas. Como ha narrado Marcos, Dios-a da vida y nos devuelve a la vida en una dimensión inalcanzable por la violencia, que se anticipa gracias a una comunidad de amor.

6.3. La dominación total

Como consecuencia de lo dicho, se debería revisar el concepto analítico de lo *liminar* en el proceso ritual. También la *situación intermedia* tiene un doble rostro. La descripción que Turner hacía de la "liminaridad" (un "caos positivo") contrasta con diversas síntesis de la experiencia histórica como la servidumbre de Israel en Egipto, la violencia contra el Crucificado o, en la cultura contemporánea, los testimonios de quienes sobrevivieron a los campos de exterminio, los genocidios y los ginocidios.

Gracias a su memoria, descubrimos que los procedimientos extremamente crueles de anti-socialización remedan el esquema de los ritos de paso, así como sus características comunes. Sin embargo, también puede señalarse que la *inscripción* de la estructura en el cuerpo-víctima pretende borrar cualquier rastro de solidaridad, fraternidad y *communitas* entre quienes sufren sus efectos. Solo quienes han sobrevivido, o quienes interpretan la realidad desde afuera, pueden transformar su experiencia en símbolo de redención y rescate existencial, ya no como una representación ambivalente de lo sagrado, sino como una opción contrafáctica por la humanidad *en acto* [817]. Nada hay más sacro que la persona viva.

Esos ritos de la *dominación total*, como la llama Hanna Arendt: el terror aplicado específicamente contra quienes la propaganda considera "no aptos para la vida" o contra las "clases decadentes"; la provocación ideológica del desarraigo por la desconfianza mutua y una "conciencia de hombres y mujeres convertidos en seres superfluos"[818]; son comparables por sus efectos a otros ritos que eran considerados *normales* hasta hace bien poco, o que siguen siendo tolerados por un relativismo deshumanizador.

En la medida que los *ritos de institución* utilizan la violencia en el proceso de separación *preliminar* (el secuestro, el internado o el reclutamiento militar forzoso), o bien convierten la *communitas* en una *muerte social* (la incomunicación: el monólogo autoritario, el silencio impuesto, el odio al propio cuerpo, la agresión doméstica)[819], están utilizando consciente o inconscientemente la misma simbología del terror que los

[817] Vid. VIKTOR FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991 (1946). "Nuestra generación es realista, pues hemos llegado a saber lo que realmente es el hombre. Después de todo, el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padre Nuestro o el Shema Yisrael en sus labios".
[818] Vid. HANNA ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.
[819] Vid. ERVING GOFFMAN, "On the Characteristics of Total Institutions", en id., *Asylums*, cit.

poderes totalitarios. Por poner ejemplos que conozco de cerca, sigue tolerándose el interdicto contra la comunicación de aquellas personas que ingresan en algunas comunidades religiosas, especialmente en las regidas por la clausura, al igual que en las cárceles ("centros penitenciarios"). No estoy hablando de comunidades terapéuticas con personas en proceso de rehabilitación, aunque también en estos casos el aislamiento forzoso produce un efecto deshumanizador a medio o largo plazo. Además, el poder de los *superiores* sobre personas reducidas a súbditos puede llevar a interpretaciones de la *regla* profundamente traumáticas. P. ej., en algunas órdenes religiosas se impide por la fuerza que dos personas puedan verse desnudas, incluso en un mismo cuarto, para "evitar la tentación"; se reprime cualquier contacto corporal, hasta el cruce de miradas. Son ecos reales de una cultura muerta que se empeña en seguir causando agonía.

Otros ritos de la dominación total que se reproducen en espacios sociales cercanos son los que construyen el pequeño y torturador universo de la violencia doméstica: los golpes considerados como símbolos de afecto; la sexualidad como un escenario de humillación sado-masoquista, que no puede ser confundida con un mundo de ficción, a causa de sus huellas traumáticas. Los psicólogos recomiendan razonablemente la *tolerancia cero* con los signos violentos en las relaciones más íntimas, por los motivos que ya he señalado: la dinámica patológica del doble vínculo.

El proceso *generador de la víctima* puede ser muy rápido, a causa de ritos ya asumidos en la infancia o en el medio social: el silencio sacral o, por el contrario, la expresión psicótica que no reconoce el daño causado. Quienes permiten los abusos contra quienes acaban de ingresar en una comunidad (escuelas, universidades, hospitales, empresas, cuerpos de seguridad, ejército, cárceles); quienes desprecian los servicios cotidianos y confunden a los servidores con esclavos; quienes ignoran las demandas de justicia e impiden la comunicación racional de los agravios, se fundan en un prejuicio muy similar contra sus víctimas, como si no fueran humanas ni capaces de desarrollo humano.

El evangelio de Marcos ha narrado la reversión del símbolo de la dominación total en vida invencible. Pero una lectura contemporánea tiene que comprometerse con las víctimas *más allá del umbral*; o, como dice Jon Sobrino, con los crucificados que todavía pueden ser bajados vivos de la cruz. En coherencia con el evangelio, no es posible seguir confundiendo la cruz del imperio con un designio divino, ni sacralizar la

cruz reificada en lugar de la persona del Crucificado, ni legitimar la provocación de dolor como un medio de purificación.

7. Rituales de aprendizaje

7.1. Vocación y respuesta

Tampoco serviría de nada meter en un mismo saco esos ritos de institución que imponen una identidad cerrada desde el centro de poder, con muchos otros procesos que colaboran en la personalización y en la socialización a través de cada historia personal de aprendizaje. No toda repetición tiene un tinte negativo, ni significa una represión del individuo por la sociedad. En el proceso del desarrollo evolutivo, las repeticiones significan la adquisición de un código cultural donde realizar la capacidad de lenguaje y dar sentido a los símbolos.

Cualquier presentación entre desconocidos es favorecida por un esquema de acciones, el cual consiste en 1) separarse respecto del contexto, 2) un período de liminaridad y 3) re-agregarse juntos. Muchas sociedades *ya* han distinguido los rituales públicos de institución, con su intrínseca e inhumana ambigüedad, respecto de otros ritos que tienen un indudable fundamento religioso como formas de iniciación mística.

De hecho, el evangelio de Marcos pone en contraste las formas rituales (tipos de actos de habla, géneros discursivos, esferas sociales) que facilitan la comunicación, con aquellas otras que imponen la sumisión de los otros, junto con la verticalidad de las estructuras sociales, económicas o políticas que no admiten diálogo ni réplica. La relación de Jesús con los Doce, la muchedumbre y los interagonistas, como también con sus antagonistas, se caracteriza por su horizontalidad y su apertura a la palabra ajena. Si no era así desde el principio (cfr. Mc 1, 40; 7, 27), termina por serlo en el espacio de una nueva comunidad (Mc 9, 35 – 10, 45).

He dedicado un amplio espacio a analizar la estructura del relato (cfr. el capítulo III.6.2: “Los secundarios hablan más de la cuenta”), para entender por qué Jesús *ordena callar* a los espíritus impuros y a los Doce, cuando proyectan sobre él sus expectativas de dominio; mientras que acoge de manera empática y trata con suavidad a mujeres, enfermos y niños. Al contrario que los proyectos anejos a los títulos de “Hijo de Dios” o “Mesías”, en orden a conquistar el mundo, los cuales no le hacen mella, el encuentro reiterado con los *interagonistas* influye en la identidad de Jesús y en el sesgo de su misión, según ha hecho notar la narración de Marcos desde el principio (Mc 1, 45).

En el relato de Marcos, Jesús protagoniza un camino de iniciación explícitamente *interpersonal*, el cual no podría ser suplantado por una deriva histórica hacia la conquista del poder para *categorizar a los demás*. La llamada al seguimiento en Mc 8, 34ss. significa una clara toma de postura frente al mesianismo[820] en las tradiciones divinizadoras del dominio, que Jesús define todavía mejor cuando interpela a los Doce: "pero no ha de ser así entre vosotros" Mc 10, 43. Tampoco quiero confundir sus *actos comunicativos* con ritos de institución de/desde un poder monárquico, como aclara la narración en la respuesta de Jesús a los hermanos Boanerges: "*sentarse* a mi derecha o a mi izquierda, no es cosa mía el concederlo" Mc 10, 40.

El personaje de Jesús interpela a la audiencia implícita para que rehaga el proceso de aprendizaje y delibere acerca de las mismas opciones de vida que está haciendo presentes en el espacio público: "Si alguno quiere venir tras de mí […]" Mc 8, 34. Tales opciones son resultado de un análisis de la realidad que está a disposición de todos en el mundo narrado y de una *dynamis* que el héroe no se reserva, sino que señala en sus interlocutores: "tu fe" 5, 34, "tu logos" 7, 29, "tu acción" 1, 44; 3, 5; 5, 41; 6, 37; 7, 34; 9, 25.35.37.41; 10, 15.21.29, etc.

La exigencia moderna de libertad religiosa permite recuperar o recrear la identidad de los creyentes. La vocación es respuesta libre a la llamada, en el proceso de diferenciación del Estado y de la economía como subsistemas respecto de la *ekklēsía*, la *umma*, la sinagoga o la comunidad budista. El hecho de que los ritos de institución ya no se consideren apropiados en las religiones, aunque pervivan todavía en culturas donde el fundamentalismo o los movimientos integristas ejercen su influjo, no describe una pérdida, sino un aprendizaje[821].

---

[820] Cfr. la secuencia 1) 8, 28-29; 2) 8, 30; 3) 8, 31; 4) 8, 32ss. 1) Jesús pregunta a los aprendices acerca de su identidad social o adscrita (Quién dice la gente que soy yo; y vosotros…), a la cual responde personalmente Pedro: "Tú eres el Mesías". 2) Jesús ordena enfáticamente que no lo propaguen, por los motivos que se harán ver de inmediato. 3) Jesus revela su identidad distinta y confrontada con las figuras de dominio que lo van a destruir. 4) La violenta reacción de Pedro desvela el fondo de su acto de habla anterior: un rito de institución que pretende, inconscientemente, etiquetar a ese humano paradójico. Pero Jesús se afirma en su autoconcepto. El relato de Marcos nos obliga a profundizar en los hechos, hasta superar nuestros prejuicios, a diferencia de la ficción mateana.

[821] La exégesis del sacramento cristiano ha ido desprendiéndose de los pliegues que autodescribían a un poder sagrado e inspiraban terror durante su ejecución, en vez de de sanar los traumas provocados por la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, al menos desde el así llamado "movimiento litúrgico" y la const. *Sacrosanctum Concilium*. La Palabra en la liturgia reune a la comunidad y hace presente a Jesús en el memorial de sus actos de habla más significativos (llamada, promesa/amén, plegaria, autodonación; sanaciones y exorcismos), ayuda a comprender la intención ilocutiva de sus dichos en el contexto reconstruido por el evangelio y actualiza el compromiso personal que co-participa de su Alianza en el mismo Espíritu.

7.2. Ritos nuevos

Si atiendo a la correlación esperable entre el texto y el contexto, he de admitir sorprendido que los miembros de una sociedad tradicional, judía y mediterránea, a la cual el relato representa en su actuación pública y doméstica, en el ámbito de la casa y en el de la sinagoga, a las puertas de la ciudad, a la orilla del mar, en camino por despoblado, hayan prestado una atención muy limitada y externa a los ritos de institución que eran centrales en el Templo de Jerusalén (los sacrificios), en las ciudades amuralladas (las *miqwa'ot*), en la monarquía de Filipo o en el imperio (ritos politeístas, adoración al emperador).

El amago de conducta observante que Jesús demuestra ante el enfermo *limpiado* de su impureza (Mc 1, 44), cuando lo envía con gesto amenazador a que cumpla los sacrificios por su purificación en el Templo, es *desaprendido* por los hechos subsiguientes: el perdón expreso al paralítico y su grupo, la llamada a un impío recaudador. Los contactos posteriores con los rituales de pureza o con los ritos de la *mesa separada* en el "judaísmo normativo" comienzan por ser irónicos (Mc 2, 15ss.) y acaban en una diatriba (7, 1ss.) contra la ostentación hipócrita, para promover en su puesto la pureza de corazón. El clímax de una conducta coherente con la *tradición profética* y con el *nazireato* es una acción simbólica que acusa de ilegitimidad a los jefes por haber convertido el pórtico más espectacular del Templo (una basílica al estilo romano) en casa de mercado o "cueva de ladrones/violentos", según el relato de Mc 11, 15-18. Los pobres sostenían con sus tributos, en forma de sacrificios, a una casta protegida por los símbolos religiosos vigentes[822].

Con excepción de la fiesta de la Pascua (Mc 14, 12-16), los únicos actos de institución representados en el relato por la intervención de Jesús son *marginales*, en el sentido que otorga a ese término J. P. Meier[823], puesto que solo afectan al héroe y a su audiencia: la elección (Mc 3, 13-19), misión (6, 7-11) y destronamiento simbólico (10, 42-45) de los Doce, la unción de Jesús por una mujer (14, 3 ss.) y la Última Cena (14, 22-25). Mientras que el primero se dirige a refundar el Israel originario desde una

[822] Vid. acerca del sistema del Templo el impresionante tejido del Levítico, que he reconstruido sencillamente en el libro *Memoria y esperanza*, cit., cap. I, 2.7, "Breve descripción de la economía del Templo": http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[823] Vid. la primera entrega de la serie de J. P. MEIER, *Un judío marginal*, cit.

perspectiva *galilea*, los dos últimos son difíciles de clasificar sobre el fondo de la tradición religiosa.

El símbolo de la unción procede de Dios-a, pero no *instituye* a Jesús, sino que le comunica su amor como nadie lo había hecho durante el camino: además del Padre, aquí se revela una divinidad enamorada del ser humano, que celebra sus bodas. Se realiza por la puesta en escena (*performance*) de una mujer que actúa con la *parresía* de la novia co-protagonista en el Cantar de los Cantares, aunque sin expectativas aparentes de continuidad a causa de una conspiración mortal (cfr. Mc 14, 3-9).

La Última Cena también celebra la Pascua, al menos en el relato de Marcos 14, 12-26; pero concentra el sentido de la liberación del pueblo en el símbolo absoluto del amor frente a la violencia inminente, y en la persona de Jesús sobre cualquier rito. La entrega de Jesús como alimento y símbolo de la Alianza es la expresión perfecta del *eros* integrado en la *agapē*. El agente solo podría realizar tal signo una vez que hubiera tomado conciencia plena de ser una misma realidad con Dios-a. Sería un engaño interpretarlo de otro modo.

Los actos de habla, con un valor performativo y social, que Jesús realiza ya han sido analizados en la sección II: el amén jesuano, llamadas, promesas, plegarias, incluido el acto de su libre autodonación en la Cena, entre otros. No persiguen los mismos fines que los rituales de la polis o del imperio. Son ilocuciones que comprometen a quienes las aceptan en la actualidad del (con)reinado de Dios-a. Están unidos especialmente a Jesús en persona, por cuanto son actos expresivos que autorrepresentan su Misterio; pero no están instituyendo un régimen político ni a sus cortesanos (cfr. Mc 10, 36-40), ni sirven para cohesionar distintos poderes de arriba y de abajo, en un equilibrio artificioso. Al contrario, exigen a los interlocutores una renuncia radical al dominio o al control (Mc 9, 35.43s.; 10, 2-12.23.29-30.42-43; 14, 25) y un desequilibrio a favor de los últimos (Mc 9, 37.42; 10, 14-15.21.31.44-45).

Los actos repetidos, germinalmente ritualizados en el relato con una estructura y unos símbolos homólogos: llamadas, sanaciones y exorcismos, liturgias multitudinarias, tienen una significación cada vez más integradora a lo largo de la historia, a manera de un aprendizaje significativo que construye cada etapa sobre conceptos, procedimientos, valores y emociones de la anterior. Cada curación es un *rito de paso*, desde la debilidad y el estigma a una vida nueva, a través de la comunión interpersonal con Jesús. Además,

la presencia interactiva de Jesús como guía otorga explícitamente un valor iniciático y místico al ritual terapéutico: la entrada a participar del (con)reinado de Dios-a[824].

Había ritos cristianos ya establecidos, a los que alude el evangelio de Marcos, en la medida que eran repetidos por la comunidad cristiana cerca del año 70: bautismo, memorial de la Pascua, sanaciones y exorcismos; pero son *recuperados* con su sentido primigenio. La estructura global del relato, focalizado a través de Jesús, se dirige a reconstruir su experiencia valiosa para la audiencia en el horizonte del seguimiento. Esos ritos son *narrados* para propiciar la *iniciación* del aprendiz virtual en la práctica central del amor: el servicio y el camino, en lugar de la violencia.

Hasta aquí no se habría dicho nada que no estuviera ya presente en muchas lecturas, incluso desde los Santos Padres, cuando se dedican a explicar los ritos de la iniciación cristiana de acuerdo con las Escrituras. Pero el relato de Marcos no solo está propiciando la entrada de la audiencia en el Misterio del (con)reinado de Dios-a, sino que está contando, también, el modo en que Jesús es iniciado y *hace* su camino. Esa es la clave que he hecho relevante en mi investigación.

[824] Vid. el excurso sobre "Iniciación" de PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 209.

8. Del mito al diálogo

8.1. Incitación al aprendizaje

El ritual suele estar asociado a un mito, como antes vimos: la cosmología se vierte en forma de cosmogonía; la cosmogonía es narrada por el mito o representada por el rito. Sea como fuere, el rito representa una historia por medio de símbolos densos: la iniciación de un/a héroe/heroína, que tanto ha interesado a mitólogos como Joseph Campbell y al folklorista y narratólogo Vladimir Propp[825].

En *Las raíces históricas del cuento*, Propp entiende que la trama de los cuentos folklóricos, sintetizada por su *Morfología*, reproduce los ritos de iniciación en las religiones de las sociedades agrarias. Por cuanto su lectura pretende ser etnológica, aporta algunas pistas fundamentales para entender la función comunicativa de los cuentos, de la literatura universal y de los nuevos *media* en el contexto de las sociedades contemporáneas: un análogo de los ritos de iniciación, que escenifica los conflictos, los traumas angustiosos y las soluciones virtuales en un mundo posible, pero desprovistos de la crueldad que aún es sufrida por las víctimas de rituales programados para *someterlas a la prueba* (gr. del NT: *peirasmós, peirasthein*)[826].

Bruno Bettelheim ha explicado algunas de las virtualidades del *mito fantástico* en el desarrollo infantil a partir de un mensaje común: "la lucha contra las serias dificultades de la vida es inevitable, es parte intrínseca de la existencia humana, pero si uno no huye, sino que se enfrenta a las privaciones inesperadas y a menudo injustas, llega a dominar todos los obstáculos alzándose, al fin, victorioso"[827]. Al contrario de lo que una mentalidad racionalista nos hace suponer, los adultos están más impelidos a evadir la realidad si fueron niños privados de la experiencia de una protección maternal eminente a través de los cuentos o, con mayor sentido, por medio del ritual explícitamente religioso en el que se comunican tradiciones vivas. Son los primeros

[825] Vid. V. PROPP, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974.
[826] Ejemplos antiguos o recientes de rituales siniestros, aunque acabamos de aludir a ellos: la "guerra florida" de los aztecas, las campañas emprendidas por los imperios en nombre de sus dioses, la guerra santa y las cruzadas, la Inquisición, la Shoah o el terrorismo.
[827] BRUNO BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1977.

símbolos de nuestra *confianza básica*, que se forma en la relación de apego con la madre y otras figuras familiares (los *nuevos padres*)[828].

La iniciación mítica cobra un ambiguo atractivo para adultos que proyectan en la peripecia de héroes y heroínas la resolución fantástica de su angustia, a través de una fábula con doble desenlace: el premio a los buenos y el castigo a los malos. Pero esa facilidad aparente tiene un significado muy distinto cuando sustituye al aprendizaje en una etapa avanzada del desarrollo moral. Podría significar una regresión egocéntrica frente a las historias de aprendizaje que se hacen cargo de una identidad adulta, inmersa en procesos de cambio, comprometida en distintas esferas de acción social, libre en un universo no determinado, que asume la complejidad sin caer en la polarización ideológica.

Sobre ese trasfondo adquiere toda su relevancia una exégesis de los símbolos en el relato de Marcos que está llamada por el propio texto a superar los límites de la dialéctica entre el héroe y sus oponentes, por cuanto ayuda a una audiencia fascinada a hacerse cargo de la llamada al seguimiento de Jesús en su propia y compleja realidad. La mejor re-escritura que cabe emprender con veracidad, a partir del evangelio de Marcos, es la *novela del aprendiz* que cada *uno/a* pueda tejer con la realidad del servicio centrado en la *otra* persona, a través de nuestra experiencia intersubjetiva en el seguimiento de Jesús. Ese aprendizaje no debería ser dictado por el exegeta, como en las biografías pseudohistóricas del s. XIX, sino incitado directamente por el texto a partir de señales verídicas: la experiencia de Jesús en sus relaciones interpersonales, a la luz de sus actos de habla. Algunos de ellos comunican una *aceptación incondicional* que no es confundible con ningún artificio retórico. Manifiestan *la actitud de Dios-a* en el diálogo con sus hijos y hermanos. Están enmarcados en los *relatos menores*, como intenté demostrar en la sección III: "Tu fe te ha salvado" 5, 34; "Por ese *logos*, ve…" 7, 29; "Amén, os digo: sea donde sea que se anuncie el evangelio […] también se hablará de lo que ella *hace* (aor. ἐποίησεν) en su memoria" 14, 9.

[828] ERIK ERIKSON sitúa la formación de la "(des)confianza básica" en el *estadio I* del desarrollo evolutivo (0-1 año): "Una escencial seguridad plena en los otros y también un sentimiento fundamental de la propia confiabilidad […] En los adultos, un deterioro radical de la confianza básica y un predominio de la desconfianza básica se expresa en una forma muy particular de extrañamiento grave que caracteriza a los individuos retraídos cuando se disgustan consigo mismos o con los demás. Dicho retraimiento es muy notable en los individuos que hacen una regresión a estadios psicóticos […]", id., *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1950.

8.2. Estrategia lectora de suplantación

Tanto la iniciación fantástica en un mundo posible, como el desarrollo humano a través de la literatura, no pueden confundirse con un pretexto para instituir los mitos de los dominadores en las culturas modernas o *modernizadas*. Ni los cuentos maravillosos, ni los textos sagrados enseñan *fórmulas mágicas* para adquirir poder, como si tuviéramos que convertirnos en *suplantadores* inhumanos (los *falsos héroes*, analiza Propp), en vez de identificarnos con los protagonistas humanos, quienes crecen en humanidad a través de las pruebas.

Las síntesis útiles de la mitología comparada, en la línea de Campbell, como resultado de sus investigaciones sobre una gramática de *la aventura del héroe* en el imaginario universal, ayudan a descubrir la relación entre la secuencia del proceso ritual y las etapas del viaje mítico, en muy diversas manifestaciones: *departure, initiation, return*[829]. Sin embargo, la pretensión de cocer un caldo sincrónico y sintópico con esos materiales (el *monomyth*) solo serviría para anular el proceso histórico de aprendizaje en cada una de las tradiciones religiosas[830]. La anulación de las diferencias produce una pasta informe que ha perdido la mayoría de sus sabores y valores.

La legitimación de los sacrificios humanos[831], sea cual sea el altar en que se realicen, no puede ser tolerada en nuestra época. Los juegos estéticos que reinstauran la crueldad, en nombre de la *aventura*, dejan sin sentido principios dificultosamente aceptados en su proceso histórico por la mayoría de las culturas. Aun el mismo concepto de *sacrificio cristiano* necesita ser aclarado, a causa de la confusión entre la perspectiva de una víctima confiada al amor divino, que afronta una muerte impuesta; y el punto de vista de los dueños de la muerte que practican el rito instituidor de un dominio sin límites.

Cualquier especie de asentimiento en la infancia a la práctica siniestra del superhombre tiene consecuencias desastrosas para la vida adulta, a no ser que los niños

---

[829] Vid. JOSEPH CAMPBELL, *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1946).

[830] Cfr. el mismo J. CAMPBELL, BILL MOYERS, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991, durante una entrevista en el "Rancho Skywalker" de George Lucas. El resultado es una estrategia de acción disponible para quien pretenda iniciarse en el dominio del mundo por medio de unos poderes supuestamente ocultos. En la práctica, tales poderes emanan de una moral –paradójicamente- dictada por el sistema económico que asegura el triunfo de agencias despersonalizadas, a manera de una profecía por autocumplimiento (*auto-fulfilled prophecy*). La globalización económica *necesita* de estos símbolos para enmascarar su inhumanidad, como en otros momentos de la historia de occidente (la conquista de América, el colonialismo decimonónico).

[831] Cfr. ibid. 157ss.

y las niñas sometidos a esas huellas traumáticas *en el cuerpo* (*habitus*, en términos de Pierre Bourdieu) tengan la oportunidad de recuperar un sentido común libre de violencia. Así ha ocurrido, gracias a personas y comunidades mediadoras, durante los procesos de rehabilitación vividos por *niños de la guerra* en Sierra Leona y Uganda, entre otros escenarios infernales.

Si se escucha o se lee el evangelio de Marcos, hasta su conclusión original, sin *volver a Galilea*; es decir, sin realizar una segunda lectura, no podrían entenderse las claves que nos permitan *salir del infierno*, ni ayudar a que otras personas salgan. El paso del *mito al diálogo* no es un mero cambio de estrategias o de procedimientos técnicos para alcanzar determinados fines. Tiene una dimensión *mística*, que engloba el modo en que entendemos nuestra vida narrada y proyectamos la vida futura.

9. Diálogo social, diálogo interior

9.1. Jesús integra en su persona la voz de los otros

El relato acompaña a Jesús a manera de un observador externo mientras convierte la dialéctica de la exclusión social en un diálogo constante con quienes han sido privados de la palabra, e incluso con quienes pretenden imponerla[832]. Además, en el personaje de Jesús permanece una *huella* dialógica del encuentro, la cual se manifiesta o bien directamente en sus dichos, o bien en el discurso del narrador quien, a su vez, refiere la voz de Jesús en estilo indirecto libre y muchas veces *narra* sus emociones visibles. El efecto es tan cautivador que nos había pasado desapercibido: Jesús es el medio que ilumina *la revelación de los otros*.

> Nuestro discurso o sea todos nuestros enunciados (incluyendo obras literarias) están llenos de palabras ajenas de diferente grado de alteridad o de asimilación, de diferente grado de concienciación y de manifestación. Las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo que se asimila, se elabora, se reacentúa por nosotros [833].

La valoración de esas voces por Jesús puede ser irónica y distanciadora, si se refiere a los prejuicios denunciados en los *ēthoi* dominadores: "no he venido a llamar a

---

[832] "Dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que *pronuncian* el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros. Es un acto creador. De ahí que no pueda ser mañoso instrumento del cual eche mano un sujeto para conquistar a otro. La conquista implícita en el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la de uno por el otro. Conquista del mundo para liberación de los hombres.
Es asi como no hay diálogo, si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la *pronunciación* del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea esencialmente, tarea de sujetos y que no puede verificarse en la relación de dominación. En esta lo que hay es patología amorosa: sadismo en quien domina, masoquismo en los dominados. Amor no. El amor es un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera que exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso, es dialógico.
Como acto de valentía, no puede ser identificado con un sentimentalismo ingenuo, como acto de libertad, no puede ser pretexto para la manipulación, sino que debe generar otros actos de libertad. Si no es así no es amor.
Por esta misma razón, no pueden los dominados, los oprimidos, en su nombre, acomodarse a la violencia que se les imponga, sino luchar para que desaparezcan las condiciones objetivas en que se encuentran aplastados.
Solamente con la supresión de la situación opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía. Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo." PAULO FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Barcelona, Siglo XXI, 1979 (1970), 106-107.

[833] BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, 279. Vid. un modelo perfeccionado de clasificar y analizar los procedimientos para construir las voces del relato en LUIS BELTRÁN ALMERÍA, *Palabras transparentes. La configuración del discurso del personaje en la novela*, Madrid, Cátedra, 1992.

justos…" Mc 2, 17; "¿nunca habéis leído…?" 2, 25; "¿es lícito en sábado…?" 3, 4; "qué bien violáis el mandamiento de Dios…" 7, 9; "¿… no tenéis pan?" 8, 17; "…sentarse a mi derecha o a mi izquierda…" 10, 40. Pero en otros casos es positiva hasta la apropiación.

Jesús se deja personalizar por los ecos de la comunidad que está formando, en la medida que se preocupa de interpretar lo que dicen, lo que no dicen (lo que sienten o expresan de modo no verbal) y lo que piensan pero no pueden decir. El relato distingue esas modalidades en un diálogo continuo.

El proceso de aprendizaje comienza por internalizar la persona del otro (su palabra, sus actitudes) y reformular sus intenciones:

1. *Metanoia*

La acción simbólica de Juan en el Jordán (βάπτισμα μετανοίας 1, 4) le mueve a solicitar un cambio de conciencia para recibir el reino de Dios, el cual se ha acercado a nuestra opción libre (μετανοεῖτε 1, 15).

2. Servicio (ruptura del interdicto sabático)

El servicio recibido de la suegra de Pedro da lugar a una apertura de Jesús hacia "los enfermos y endemoniados […], la ciudad entera" a la puerta 1, 31.32-33.

3. Sanación (reinserción social)

Comparte el deseo del enfermo de la piel: "Si *quieres*, puedes *limpiarme* […] *Quiero*: Sé *limpio*" 1, 40-41; aunque de ese modo esté alterando su programa inicial (cfr. 1, 14.21.38).

4. Perdón (atrevimiento público)

"Viendo Jesús la fe de ellos…" Mc 2, 5: la empatía hacia el grupo que porta al paralítico le lleva a *destechar* la conciencia de los letrados que se rebelan contra la expresión social del perdón en nombre de Dios-a (2, 8s.).

5. Generosidad (disponibilidad)

La receptividad silenciosa de Leví, un recaudador, y su expresión generosa en la acogida a la muchedumbre de recaudadores, pecadores y aprendices que siguen a Jesús

y se sientan a la mesa con él (Mc 2, 15), le mueve a aceptar un nuevo rol contra la envidia de los letrados fariseos: "médico" tanto de los que "están mal" como de los "pecadores" 2, 17, para integrarlos en la nueva comunidad.

6. Acogida incondicional (elogio blasfemo)

Incluso los "espíritus impuros" son acogidos y escuchados por Jesús; cuando le proclaman "*el* Hijo de Dios" Mc 3, 11 (cfr. 1, 24; 5, 7), les ordena con un acento de complicidad "que no *le descubriesen*" 3, 12.

7. Dramatización (iniciativa clandestina)

La iniciativa clandestina de la mujer que padece flujo de sangre (Mc 5, 25-34) le hace detenerse para escuchar su historia y proclamar el acontecimiento a la comunidad, con el fin de sanar su temor. El hecho cambia el curso de los acontecimientos: "mientras estaba hablando…" 5, 35 le anuncian la muerte de la hija de Jairo.

8. Testimonio de fe (valentía)

Acaba de reconocer la fe de una mujer para librarla del miedo a la sanción social por buscar la salud; ahora tiene la oportunidad de comunicarla a Jairo, quien ha sido testigo de su sanación y va a serlo de la resurrección de la niña: "No temas: solamente ten fe" (es decir: haz como ella) 5, 36b.

9. Solidaridad (compasión, proximidad)

Los planes de Jesús acerca de los Doce apóstoles se transforman por el contacto con la muchedumbre: "sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor" Mc 6, 34. Jesús comprende que buscan guía –el relato *acaba de anunciar la ejecución de Juan*- "y se puso a enseñarles muchas cosas", mientras los apóstoles se convierten momentáneamente en servidores.

10. Apertura (*logos* extranjero)

Después de encontrarse con la mujer siriofenicia y recibir su *logos* (Mc 7, 29), a través de un diálogo directo y tenso, Jesús comienza a caminar por tierra extranjera (7, 31). Pide al sordo en arameo lo mismo que aquella mujer sigue pidiéndole en conciencia: "*Ábrete*" 7, 34.

11. Entrega personal (ofrenda)

Interpreta el acto de la viuda pobre y se hace solidario de su intención plena: “ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir” Mc 12, 44.

12. Símbolo de unión amorosa (unción)

Participa de la alegría que le comunica la mujer de Betania durante su unción, y la celebra como un esponsal robado a la muerte, después de ironizar sobre el repentino celo de algunos aprendices: “Hizo lo que pudo: se anticipó a ungir mi cuerpo… antes de la sepultura” Mc 14, 8. El símbolo de la *unión más allá de la muerte* es convertido por Jesús en la autorrevelación de su amor durante la Última Cena.

Al principio, la apertura ha sido forzada por las circunstancias: el enfermo de la piel difunde la noticia de su sanación por contacto, “de modo que ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad” Mc 1, 45b. Al final, el aprendizaje de Jesús demuestra haber sobrepasado la mentalidad del narrador: la elipsis del contacto con las mujeres en la nueva comunidad no impide reconocer que la demanda de servicio, esa que Jesús hace a los aprendices (Mc 9, 35-36; 10, 14.43-45), era respuesta a un testimonio presente cada día hasta el final del relato (15, 41): ellas le seguían y *le servían*. De la misma forma que la mujer sanada de su flujo es convertida por Jesús en modelo de fe ante Jairo, la *diakonía* de las mujeres en su contexto *era* el modelo implícito de sus interpelaciones, que Jesús asume en su propia actuación para transformar las relaciones injustas: “porque el Hijo del humano (gr. *huios tou anthrōpou*) no ha venido a ser servido sino a servir…” 10, 45.

9.2. La relación con *los otros significativos*: el Hijo del hombre asume los roles del servicio

Es oportuno que recuerde el núcleo de la cristología moderna, no solo en la *Fenomenología* de Hegel[834], sino también en un documento oficial y magisterial como *Dominus Iesus*[835], puesto que la tradición de Occidente había adoptado una perspectiva individualista a la hora de entender el aprendizaje de Jesús, heredada de los idealismos: el proceso de expansión de la subjetividad absorbe dialécticamente su objeto, incluso el mundo y Dios.

Por lo que he analizado en los capítulos precedentes, tal imagen se contradice incluso con la teología expresada por el evangelio de Juan, quien describe a Jesús, el *Logos* eterno hecho carne, como el aprendiz del Padre. La toma de conciencia sobre la realidad última de la persona como relación entre iguales/distintos había surgido de la teología, a través de Tomás de Aquino (las personas en la Trinidad); mucho antes y con tanta o mayor claridad, los padres capadocios (Basilio, los dos Gregorios); pero tal

---

[834] Vid. la interpretación ofrecida por HANS KÜNG, *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno a una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974 (1970); y resumida en *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1974).

[835] "Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, «verdadero Dios y verdadero hombre» (Conc. Ecum. de Calcedonia, *DS* 301; cfr. S. Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54, 3) y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado. Por esto la fe exige que se profese que el Verbo hecho carne, en todo su misterio, que va desde la encarnación a la glorificación, es la fuente participada más real, y el cumplimiento de toda la revelación salvífica de Dios a la humanidad (Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 4), y que el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, enseña a los Apóstoles, y por medio de ellos a toda la Iglesia de todos los tiempos, « la verdad completa » (*Jn* 16,13)" *Dominus Iesus*, 6. Desde luego, la "verdad sobre Dios" no es abolida por ser comunicada en forma de evangelio, sino que su comunicación es esencial.

La forma en que se comunica no es casual ni puede ser sustituida por una proposición dogmática, sino que necesita ser interpretada en su peculiar narratividad y dialogicidad interna. La Iglesia no surge de una proposición ni de un sujeto, sino de la relación interpersonal que revela el Misterio de comunión en el seno mismo de Dios-a y en la comunidad de Jesús con seres humanos concretos y reales. En la medida que la Iglesia sustituye su fuente por un constructo jerarquizado y jerarquizador (una forma de subordinación metafísica entre las personas divinas, como entre las humanas), se construye a sí misma a manera de un *campo de poder* que representa otros muchos campos semejantes (el poder político, el poder económico, etc.), pero no se refiere al Misterio. La humanidad vulnerable ("limitada") de Jesús es Logos significante de la vida divina tal como se manifiesta. No necesita de una metafísica de la impasibilidad para expresarse, sino de la vida del Espíritu en la humanidad nueva, que nos predispone a ser aprendices de Dios-a y servidores de nuestros hermanos. Con esto no se anula la diferencia ontológica entre la divinidad viviente, eterna, y la humanidad mortal, sino el montaje del poder sacralizado (el patriarcado, la capitalización de un centro sistémico, una práctica persecutoria y punitiva de la autoridad, etc.). Lo que el Evangelio plantea a la Iglesia es que sea signo de la renovación escatológica del mundo, en vez de modelo para imperios y transnacionales. Cfr. la carta de BENEDICTO XVI, *Dios es amor*.

reflexión se nutre de la experiencia comunicada por los evangelios sobre la relación interpersonal entre el Hijo y Madre/Padre. La sorpresa de cualquier persona formada en la tradición bíblica ante la delicadeza con que el Padre trata al Hijo (Mc 1, 9-11; 9, 7), después de una relación subordinada, imperativa y tormentosa como la que se cuenta en el Deuteronomio, tiene como trasfondo esas categorías. La vida narrada de Jesús revela una comunidad de amor entre iguales, cuyo antecedente emotivo sería el inicio del Éxodo (Éx 1-3): el *descenso de YHWH* a la situación de su pueblo en la esclavitud.

Dentro del discurso de las ciencias sociales (psicología del desarrollo, psicología social, psicolingüística, sociología) se ha asentado el término (génesis del) *autoconcepto* para describir la imagen y la definición que cada uno hace de sí mismo/a. Aunque tiene sus raíces en los primeros meses de vida y, luego, en la adquisición del lenguaje (pronombres personales y posesivos), el *desarrollo del autoconcepto*[836] y de su dimensión evaluativa (la *autoestima*) es posible gracias a las interacciones sociales, especialmente con los *otros significativos*, decía G. H. Mead, por cuanto internalizamos sus formas de comportamiento y sus actitudes, incluso para discrepar de ellos.

El personaje de Jesús tiene una identidad problemática en el relato, no porque sufra a causa de las tensiones entre su autoconcepto y otros ideales del yo: al menos no puede deducirse de una reconstrucción tan somera. Jesús disfruta de una identidad ajustada desde el comienzo –gracias a su relación filial con Dios-a (Mc 1, 11)- y un claro autoconcepto que vuelve a confirmarse en la escena de la Transfiguración: *Hijo amado* (9, 7). Lo que narra Marcos es un *agon* del héroe frente a diversos personajes que quieren aniquilarlo por aquello que hace (los grupos de poder en Galilea y Jerusalén) o bien pretenden imponer su perspectiva sobre lo que *debiera* hacer.

Jesús contradice con autoridad a los espíritus impuros (Mc 1, 24-25; 3, 12; 5, 8), a los letrados (¿fariseos, herodianos? 8, 11; 12, 13s.) y a los aprendices (8, 32; 9, 38; 10, 35) a lo largo de todo el relato, para evitar que le impongan un *programa* de acción apocalíptico o mesiánico-regio. Si toma el título de *Hijo del humano* es con la evidente

[836] La relación dialógica (Self) entre nuestro Yo existencial (I), que conoce, y nuestro Yo empírico (Me) ha sido luego categorizada como "autoconcepto" (self-conception), vid. WILLIAM JAMES, *Principles of Psychology*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1890; GEORGE HERBERT MEAD (CHARLES MORRIS, ed.), *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social (Mind, Self and Society)*, Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934). La autoestima –es decir, la evaluación del autoconcepto- describe la comparación entre nuestro Yo real (*actual*), nuestro Yo ideal (*ideal*) y, según HIGGINS, el Yo *debiera* (*ought*), desde la perspectiva (standpoint) propia (own) o de otro significativo (significant other): las representaciones de lo que soy, qué/cómo quiero ser y, además, debería ser (lo que me da acceso a derechos, obligaciones y responsabilidades que considero propias), vid. E. TORY HIGGINS, "Self-discrepancy: A theory relating self and affect", *Psychological Review*, 94, 3 (1987), 319-340.

intención de reformularlo según su autoconcepto. No cede ni un ápice en este punto. Por el contrario, su propio programa se va transformando por la irrupción de los personajes no previstos –ni oponentes, ni aprendices- quienes hacen posible un nuevo ajuste a través de su respuesta. No intentan dominarlo, sino que interpelan a su capacidad *humana* de amar para que se haga, en la práctica, servidor[837].

El marco social en el proceso de formación de la persona es insuficiente para explicar la libertad irreductible y el origen de unas capacidades dadas que se ejercitan libremente[838]. En el relato de Marcos destaca la espontaneidad desde la que obran creativamente Jesús y otros héroes/heroínas, quienes participan de su vida o se cruzan en su camino abierto. Sin embargo, *el marco social del diálogo* nos da acceso a *los* sujetos humanos que se *reconocen* personas con igual dignidad (o sufren el descrédito de otros más poderosos), mientras se *compenetran* por el amor, a través del alimento, el *eros*, la palabra, la empatía y la interpretación renovadora del mundo vital (o son manipulados, rechazados y poseídos por el odio). A Jesús también lo han tratado como objeto quienes proyectaban sus expectativas de dominio sobre él para que fuera varón de varones, rey de reyes, en sentido contrario pero simétrico a como eran tratados los esclavos o las mujeres. Por eso, cuando aquel humano, que se ha revelado divino en sus actos de amor, es ungido por una mujer y maltratado como un esclavo, quienes deseaban ver en él a un dominador huyen aterrorizados.

De tal manera puedo entender que Jesús fuera desplazándose a lo largo del relato desde una *asignación de rol* que lo clasifica como varón y lo sitúa, desde el comienzo, rodeado de aprendices varones que *cambian de oficio* (Mc 1, 16-20), para dedicarse a predicar en la congregación masculina (1, 21ss.); hacia una reconstrucción autónoma de su *identidad de género* sobre el paradigma del servicio (*diakonein*, 1, 31; 6, 41; 8, 2-3 ss.), que no excluye la enseñanza. Ambas llegan a su culminación en la sección central

[837] Finalmente, quienes conspiran contra él utilizan su autoconcepto como pretexto para condenarle: se llama a sí mismo Hijo de Dios (14, 61-63); pero lo que rechazan de plano es que Jesús no sea un *Barrabás* (15, 7.11.32). El juego de palabras (Bar-abbá, "hijo del Padre"; Bar-rabá, "hijo del Maestro") es el eco de una burla escenificada durante su condena. No aceptan la identidad de ese humano que ha hecho su vida y ha anticipado el reinado de Dios-a a través del servicio y la no-violencia activa.

[838] "Una educación fundada sobre la persona […] no podrá ser más que total. Interesa el hombre en su totalidad, en toda su concepción y en toda su actitud ante la vida […] La libertad del hombre es la libertad de una persona y de esta persona, constituida y situada en sí misma de determinada manera, en el mundo y ante los valores. Esto implica que está por regla general estrechamente condicionada y limitada por nuestra situación concreta. Ser libre es, en primer lugar, aceptar esta condición para apoyarse en ella", MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit.

(Mc 8, 22 – 10, 52)[839]. Si tomo en consideración el hecho de que el relato solo muestra a las mujeres (Mc 1, 31; 15, 41) –y a los ángeles (1, 13c)- en el ejercicio de la *diakonía*, induzco que Jesús ha asumido la tarea de cambiar sus propios *estereotipos de género* y los roles que se le asociaban desde la infancia. Enseña la *metanoia* a través de su propio aprendizaje.

En primer lugar, la novedad se hace visible por una **humanización del sentido del servicio** que es convertido en *escatotipo* de su misión (Mc 10, 45). No era así al principio, según hemos visto[840]. ¿Cómo llega hasta ese punto y cómo nos lo hace patente el relato? Jesús es puesto por otros personajes y sus redes sociales, cuando demandan su ayuda ("le hablan de ella" Mc 1, 30; "le trajeron todos los enfermos y endemoniados" 1, 32; "se le acerca suplicante un enfermo de la piel" 1, 40), ante una opción fundamental: incluir en el *yo-debiera* (*I-ought*) de su misión la respuesta a las personas reales. A través de su escucha empática, su aceptación incondicional y su respuesta personal[841], Jesús desborda el orden del deber –la Ley internalizada- sin anular su valor como *pedagogo*[842]. Para que el deber no vuelva a ahogar a la persona en la cárcel de la impotencia, es necesario dar el salto que la fe de Jesús y su llamada al seguimiento hacen posible, gracias a un dinamismo interno, espiritual: salir de la cárcel del "yo debiera" para vivir corresponsabilizado con una comunidad de personas falibles, sin convertirnos en mutuos perseguidores.

> Admitir la verdad de la perspectiva de las mujeres hacia la concepción del desarrollo moral es reconocer para ambos sexos la importancia, a lo largo de la vida, de la conexión del yo y los otros, lo universal de la necesidad de compasión y cuidado. El concepto del yo separado y de unos principios morales no comprometidos por las limitaciones de la realidad es un ideal de adolescente, la elaborada filosofía de un Stephen Dedalus cuya huida sabemos que está en peligro [843].

---

[839] Vid. la sección IV "La memoria sobre la Diosa en Israel", de mi libro *Memoria y esperanza*, cit.: http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[840] Vid. el análisis de la primera etapa del aprendizaje de Jesús, según NAVARRO, *Marcos*, esp. 76-89.

[841] Este último paso: la respuesta personal de Jesús, va más allá de una técnica terapéutica.

[842] El análisis de Gál 3 y Rm 7 sobre el desarrollo moral sigue siendo válido en muchos aspectos. Pero ha sido parcialmente reformulado por la realidad de las personas que han transformado la dependencia heterónoma respecto a la Ley –a cualquier ley, divina o positiva- en una conciencia viva del deber que se manifiesta con autonomía en sus razonamientos morales. ¿Reduce el amor nuestro sentido del deber, o nos mueve a responsabilidades concretas? Vid. un comentario extenso en la Conclusión de mi tesis doctoral *El aprendizaje narrado*, cap. 3 "Paradigma dinámico de la madurez humana": http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=38432 acerca del debate GUILLIGAN-KOHLBERG.

[843] GUILLIGAN, "Los conceptos del yo y la moral", en id., *La moral y la teoría*, 112-175 (162-163), revisa las entrevistas a una veintena de mujeres que han pasado por el dilema del aborto y, en su mayoría, han decidido abortar. Las trampas tendidas por una moral del cuidado y de la responsabilidad cuando no

Ese cambio de actitud en Jesús no impide que se cumpla su vocación a predicar/enseñar sobre el reinado de Dios (cfr. Mc 1, 14.38), sino que es su condición ineludible: "acudían a él de todas partes" 1, 45. Ahora bien, una vez ha asumido el rol de *médico de los muchos* (Mc 2, 15.17), el desarrollo de esa nueva actividad lo sitúa más allá del rol de "maestro de la Ley". Comunica el perdón de Dios sin preámbulos a quienes eran estigmatizados por ser enfermos, a causa de un *'awon* enigmático: por el castigo de un espíritu o por su condición pecadora[844]. Al igual que la suegra de Pedro, *sirve* en día de sábado haciendo el bien en interacción con quienes lo necesitan (el hombre de la mano seca Mc 3, 1s.).

En segundo lugar, Jesús propone una **nueva distribución del trabajo** con la intención de liberar a las mujeres y a los esclavos de su posición social subordinada: "Si alguno desea ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos" Mc 9, 35. En el nuevo modelo de comunidad que ya está fraguándose alrededor de Jesús, "muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" Mc 10, 31.

---

supera el nivel convencional, es decir, cuando la persona está sujeta a las presiones del entorno (generalmente, para que aborte), son prácticamente insuperables. La mayoría de ellas consideran egoísta su deseo de tener el niño, puesto que el entorno las responsabiliza del daño que pueda causarles si continúan con el embarazo. Tan solo en los casos de tres mujeres católicas se plantea un dilema entre el reconocimiento de la vida en el feto y las presiones del medio para que adapte su decisión a las circunstancias. Podría haber realizado entrevistas a mujeres que han pasado por dilemas morales en otras situaciones: funcionarias de prisiones, mujeres soldado en Irak, etc. Es probable que la angustia (en el sentido de KIERKEGAARD: la reclusión del sujeto en el "estadio ético", donde la norma sigue teniendo el poder) tuviera características similares, por cuanto el sentimiento de angustia y su expresión es transcultural. Aunque pasen doscientos o mil años, el dilema provocado por el aborto seguirá teniendo por trasfondo el derecho a la vida del otro ser, de modo que la angustia en cualquiera de las sociedades actuales o posibles sería inevitable, excepto en forma de psicosis. "Los juicios de las mujeres señalan una identificación de la violencia inherente al dilema mismo, que consideraban que compromete la justicia de cualquiera de sus posibles resoluciones. Esta interpretación de las mujeres lleva a replantear el juicio moral, partiendo de una consideración del bien, hacia una elección entre diversos males" ibid., 168.
Lo que GUILLIGAN contempla en otros momentos es que una moral de la responsabilidad y del cuidado en una red de "conexiones" interpersonales solo puede desarrollarse, sin ser arrastrada a la contradicción, dentro de una comunidad que toma en serio la *carne* de los derechos humanos o, al menos, considera que la persona es inviolable. Dicho de otra manera, sin la más mínima referencia a principios que no se reduzcan al contexto, la mera responsabilidad y cuidado son compatibles con cualquier injusticia, siempre que no afecte a los miembros de la red de la cual uno es el centro. Esta consideración es por completo independiente de la posición personal sobre el aborto. "En el desarrollo de un entendimiento ético postconvencional, las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias en la vida humana", ibid., 166.
Para superar el "estadio ético" sería necesario, además, que esa comunidad estuviera capacitada por el amor para el perdón y la rehabilitación de cualquier persona, puesto que todos somos falibles y/o vulnerables, incluso a consecuencia de decisiones basadas en principios "universales". La confianza de una de las entrevistadas en que puede recibir perdón (sin humillación) sirve de signo sobre ese estadio postconvencional y, además, postlegal.

[844] Vid. supra el cap. IV.2.2 "El 'awon: una visión determinista del mal".

El proceso histórico de una hermenéutica de la persona en distintas culturas (griega, judía, cristiana, pero también en el sufismo o en el budismo)[845] reproduce misteriosamente el aprendizaje de Jesús, desde la idea de proyecto o programa vital que le mueve a anunciar el reino de Dios, hasta la realidad dialógica de una comunidad de servidores que se relacionan gratuitamente en el (con)reinado de Dios-a, centrado sobre la persona[846].

---

[845] Vid. distintas fenomenologías del diálogo en las tradiciones citadas, PLATÓN, *Symposion*, en CARLOS GARCÍA GUAL, EMILO LLEDÓ y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (eds.), *Diálogos*, III. *Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1997; id., *Diálogos socráticos* en E. LLEDÓ et al. (eds.), *Diálogos*, I. *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981; HERMANN COHEN, *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004; MARTÍN BUBER, *Yo-Tú*, Madrid, Caparrós, 1995; *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1973; *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997; FRANZ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, ed. de MIGUEL GARCÍA-BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997; *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989; EMMANUEL LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974; *Entre nosotros: ensayo para pensar en otro*, Valencia Pre-Textos, 1993; *Altérité et trascendance*, Paris, Fata Morgana, 1995; *De lo sagrado a lo santo: Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997; GABRIEL MARCEL, *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 2005; *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996; *Los hombres contra lo humano*, pról.. de PAUL RICOEUR, Madrid, Caparrós, 2000; PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; LUCE IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca (NY), Cornell U.P., 1985 (1974); *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 2003 (1977) ; *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992; *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994; *Etre deux*, Paris, B. Grasset, 1997; *Entre Orient et Occident: de la singularité à la communauté*, Paris, B. Grasset, 1999 ; *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997; LUCE IRIGARAY (ed.), *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*, Paris, Bernard Grasset, 1990; ALI ÜNAL, ALPHONSE WILLIAMS, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen*, Fairfax, The Fountain, 2000; IBN ARABÍ, *El intérprete de los deseos* (Taryuman Al-Aswaq), Murcia, Editora Regional, 2002; *Los sufis de Andalucía*, Málaga, Sirio, 1990; IDRIES SHAH, *Los sufíes*, Barcelona, Luis de Caralt, 1984; FATEMA MERNISSI, "¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?", Discurso de recepción del Premio Príncipe de Asturias a las Letras, 2003; RAIMON PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990; *The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist, 1999; MICHEL HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, presentación de MIGUEL GARCÍA-BARÓ; XABIER PIKAZA, *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004; JACQUES DUPUIS, *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2002. Muchas de estas culturas del diálogo han sido revisadas por FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Derribar las fronteras: Ética mundial, pluralismo y diálogo interreligioso*, Bilbao, Desclée, 2004: las "facultades" seculares del diálogo (en sentido kantiano: filosofía, psicología, pedagogía, etc.), 23-72; "diálogos en la ciudad de Dios" (fundamentos religiosos del pluralismo, el diálogo y la ética mundial, con referencias al magisterio eclesial, 73-153); el diálogo interreligioso y la ética mundial propuestos por HANS KÜNG, 155-281; una visión de la pluralidad con que personas y grupos distintos han comprendido y explicado la teología del diálogo interreligioso y la posibilidad de una ética mundial (HICK, KNITTER, PANIKKAR, PIERIS, AMALADOSS, BOFF), 283-401; por último, una evaluación de las posibilidades de alcanzar una "convergencia ética" a través del diálogo interreligioso, 403-441.

[846] El clamor actual de muchas mujeres creyentes o agnósticas a Dios-a (las ya citadas LUCE IRIGARAY o E. SCHÜSSLER-FIORENZA) para que haga perceptible en la sociedad y en el pensamiento una ética de las relaciones interpersonales que trascienda los patrones de género, más allá del patriarcado o del *kyriarcado*, puede situarse en la conclusión del relato de Marcos. Un grito contra el abandono que representa a todas las víctimas y un testimonio de la respuesta escogida por Dios-a en quienes escuchan y reaccionan solidariamente.

9.3. Aprendizaje transcultural

No puede concluirse del relato de Marcos que Jesús dejara de ser judío para ser griego, ni significaría ninguna novedad buena por sí misma. Pero la narración ha interpretado el encuentro de Jesús con la mujer griega y con la muchedumbre de gentiles como el germen de una comunidad interétnica. Más que eso; Marcos ha relatado la posibilidad de ese acontecimiento en coherencia con un proceso de aprendizaje.

Jesús reconoce la dignidad y la personalidad de la mujer griega (su *logos*), sin absorberla, a través de la comunión con su querer, su saber y su ser. Para conseguirlo tiene que saltar por encima de muchos esquemas a la vez[847]:

1) los estereotipos de género que considerarían aberrante –a causa del levirato o del horror a la independencia femenina- el hecho de que una mujer fuera cabeza de familia y tomara la defensa de su hija (cfr. Jairo Mc 5, 22ss.);

2) el conflicto social entre la ciudad y el campo, estudiado por arqueólogos e historiadores del próximo oriente antiguo en su aplicación al caso de Jesús[848];

3) el hecho de ser griega, es decir, un personaje-tipo que procede de una polis (vs. campo), de un modelo de familia extraño (vs. genealogía/*toledot* patriarcal) y una religión excluida de la Alianza y de las promesas hechas a Israel.

Como señala Sharon Ringe en la revisión de un estudio anterior, la respuesta de Jesús comienza por centrarse en el pan, no en la sanación[849]. De tal manera tematiza las tensiones sociales entre campo y ciudad, tributarios galileos y privilegiados tirios, que la arqueología ha puesto aún más de relieve en una tradición bíblica de conflictos[850]: quienes tenían hambre de pan, ahora son considerados hijos y anteriores a los "perritos".

Pero el análisis narrativo permite relacionar el *motivo del pan* con sus paralelos en el conjunto del relato y en el contexto próximo: indirectamente, la comida en casa de Leví, con muchos pecadores, publicanos y aprendices (Mc 2, 15ss.); directamente, la apertura del espacio y del tiempo sagrados, el Templo y el sábado, por cuanto están

---

[847] Vid. SHARON RINGE, "A Gentile Woman Story", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 65-72.

[848] Vid. una visión más amplia en las primeras tres secciones de mi libro *Memoria y esperanza*, cit., especialmente "La memoria de Israel contra la esclavitud" (II.2): http://www.cervantesvirtual.com/obra/memoria-y-esperanza-los-textos-sagrados-de-judios-y-cristianos-en-su-contexto--0/.

[849] Vid. S. RINGE, "La historia de una mujer gentil a revisión", 125.

[850] Vid. acerca de la relación Tiro-Galilea, una nota supra (III.5.20/21). También puede consultarse el cap. "Breve descripción del sistema del Templo" (II.2.7) en el libro *Memoria y esperanza*, cit..

destinados a la humanidad y subordinados como instrumentos al Hijo del humano (Mc 2, 23-28; 11, 17); las dos liturgias con la muchedumbre (6, 33-44; 8, 1-9), en las cuales los aprendices practican el servicio por primera vez (6, 41; 8, 7); la alerta de Jesús contra la "levadura de fariseos y herodianos", a diferencia de la solidaridad que ha multiplicado el gesto misterioso y sorprendente de Jesús, al compartir todo lo que tenían (8, 14-21); la Cena en que Jesús se da a sí mismo como alimento y bebida al amor de quienes están con él, para establecer una Alianza en su sangre por los muchos (14, 12-26). Como nudo en ese hilo conductor, la palabra de la mujer griega instituye la simultaneidad en el acceso al pan entre los "niños" y los "perritos" que comen *ocultamente* de sus migajas (Mc 7, 28-30). Así, a distancia y en secreto, es sanada su hijita. Pero Jesús camina más allá, por su propia iniciativa.

La siguiente aparición del *pan* como actante en este relato no se limita a repetir otro episodio anterior: tiene unas notas características. Jesús hace suyas las necesidades de los gentiles que le han seguido para celebrar la actualidad del reino de Dios-a. Todavía no podría llamarlos cristianos, aunque sirviera a la propaganda: de hecho, Marcos no lo hace. Lo que muestra es una comunidad más amplia en la que caben potencialmente todos las mujeres y los hombres: el "pueblo de Dios" o el ideal de humanidad en una forma concreta, que acoge el reinado de Dios-a tomando parte activa en él (= *conreinado*).

De tal manera, Jesús se anticipa a la inteligencia práctica que ha reconocido en nuestro tiempo cómo la humanidad es sagrada en todo ser humano (Kant) y la libertad abstracta se realiza en la apertura de la persona hacia el otro (Mounier)[851]. "Me conmuevo por esta gente, porque hace ya tres días que están conmigo y no tienen qué comer" Mc 8, 2. Es significativo que el relato no hable, en este caso, de una organización alternativa a la de Israel en el desierto, como hizo en la liturgia anterior con la muchedumbre (cfr. Mc 6, 39-40). Esta vez tampoco se les ocurre a los aprendices judíos que pueda faltarles alimento (cfr. Mc 6, 35-36). Jesús quiere servir a esa multitud incondicionalmente. Ellas y ellos responden tomando la levadura que multiplica el pan en la mesa común.

[851] Vid. un completo estudio de ese cruce de fronteras en todas las dimensiones de la vida humana, gracias a la *cultura transcultural* del diálogo, FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Derribar las fronteras*. "[…] Jesús con esta manera de vivir no solo rasgó el velo del templo, sino que rompió muchas barreras y fronteras en lo religioso y en lo moral. Barreras sociales ante los pobres, barreras religiosas ante los paganos, barreras físicas ante los enfermos, barrareas nacionales ante los extranjeros" ibid., 440.

Bibliografía seleccionada sobre el Evangelio de Marcos

ALEGRE SANTAMARÍA, XAVIER "El Reino de Dios y las parábolas en Marcos", conferencia en la Univ. de Cantabria, 22-11-2005, disponible en http://www.unican.es/NR/rdonlyres/1D6DCA4F-4118-4F4D-934B-02A9DE06C011/25169/ElReinodeDiosylasParbolas.pdf

ALONSO, PABLO *La mujer que cambió a Jesús*, 2007, tesis presentada en la Universidad de Lovaina, en publicación.

BECKER, EVE-MARIE *Das Markus-Evangelium im Rahmen antiker Historiographie*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 2004

BEDA EL VENERABLE, *In Marci Evangelium Expositio*, PL 92

BEST, E. *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield, JSOT, 1981

BLACK, C. CLIFTON *The Disciples according to Mark: Marcan Redaction in Current Debate*, Sheffield, JSOT, 1989

BOLT, PETER G. *Jesus' Defeat of Death: Persuading Mark's Early Readers*, Cambridge, Cambridge UP, 2003

BONNEAU, GUY *San Marcos: Nuevas lecturas*, Estella, Verbo Divino, 2003

BROWN, RAYMOND E. "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ*, 36 (1974), 466-485

BRUCE, F. F. *The 'Secret' Gospel of Mark*, Lección "Ethel M. Wood" en la Univ. de Londres (11-2-1974), Londres, The Athlone P, 1974, 1-20, http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/mark_bruce.pdf

BRYAN, CRISTOPHER *A Preface to Mark: Notes on the Gospel in Its Literary and Cultural Settings*, Oxford, Oxford UP, 1993

CAHILL, MICHAEL (ed.) *Expositio Evangelii secundum Marcum*, CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1987

CAHILL, MICHAEL (ed.) *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Nueva York, Oxford UP, 1998

CASTRO, SECUNDINO *El sorprendente Jesús de Marcos: El evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005

CATCHPOLE, DAVID "The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology", *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (mar. 1977), 1-19

CLARKE, ANDREW D. "`Do not Judge who is Worthy and Unworthy': Clement's Warning not to Speculate about the Rich Young Man's Response (Mark 10.17-31)", *JSNT*, 31, 4 (2009), 447-468

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quis Dives salvetur?*, ed. de PERCY MOURDANT BARNARD, *Text and Studies*, 5, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2004 (1897)

CROSSLEY, JAMES G. *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, Londres, T & T Clark, 2004

DANOVE, PAUL L. *The End of Mark's Story: A Methodological Study*, Leiden, Brill, 1993

DANOVE, PAUL L. "The Narrative Rhetoric of Mark's Ambiguous Characterization of the Disciples", *JSNT*, 70 (1998), 21-38

DANOVE, PAUL L. "The Rhetoric of the Characterization of Jesus as the Son of Man and Christ in Mark", *Biblica*, 84 (2003), 16-34

DANOVE, PAUL L. *The Rhetoric of Characterization of God, Jesus, and Jesus' Disciples in the Gospel of Mark*, Nueva York/Londres, T&T Clark, 2005

DART, JOHN *Decoding Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003

DECKER, RODNEY J. *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Light of Verbal Aspect*, (Studies in Biblical Greek, 10), Nueva York, Peter Lang, 2001

DEWEY, JOANNA "The Survival of Mark's Gospel: A Good Story?", *JBL*, 123 (2004), 495-507

DEWEY, JOANNA "Mark as Interwoven Tapestry: Forecasts and Echoes for a Listening Audience", *CBQ*, 53 (1991), 221-236

DEWEY, JOANNA "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44

ESTÉVEZ, ELISA *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003

FLEDDERMANN, H. T. *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, revisados por F. NEYRINCK, Lovaina, Peeters, 1995

FOCANT, CAMILLE "Les finales de l'évangile de Marc : le silence apeuré des femmes et les préparations à l'au-delà du récit", Conferencia en la *École biblique et archéologique française* de Jerusalén (8-10-2005)

FOCANT, CAMILLE *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Peeters, 2006

FOWLER, ROBERT M. *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Trinity, Harrisburg, 2001 (1991, 1996).

FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids, 2002

GEYER, DOUGLAS W. *Fear, Anomaly, and Uncertainty in the Gospel of Mark*, Lanham, Scarecrow, 2001

GNILKA, JOACHIM *El Evangelio según san Marcos* (*Das Evangelium nach Markus*), 2 ts., Salamanca, Sígueme, 1986 (1979)

GUIJARRO, SANTIAGO "Why Does the Gospel of Mark Begin As It Does?", *BTB*, 33 (2003), 28-38

GUIJARRO, SANTIAGO "La primera biografía sobre Jesús", conferencia en la Univ. de Cantabria, dedicada al evangelio de Marcos, 18-10-2005, disponible en http://www.unican.es/Aulas/teologia/Programac%C3%ADon.htm

HAGEDORN, ANSELM C.; NEYREY, JEROME H. "'It Was Out of Envy That They Handed Jesus Over' (Mark 15.10): The Anatomy of Envy and the Gospel of Mark", *JSNT*, 69 (1998), 15-56

HAREN, MICHAEL J. "The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14,51-52", *Biblica*, 79 (1998), 525-531

HARRINGTON, DANIEL J. *What Are They Saying About Mark*, Mahwah (N.J.), Paulist, 2004

HEDRICK, CHARLES W. "Realism in the Western Narrative and the Gospel of Mark: A Prolegomenon", *JBL*, 126, 2 (2007), 325-339

HEDRICK, CHARLES W.; OLIMPIU, NICOLAOS *Secret Mark, The Fourth R*, 13, 5 (sep.-oct. 2000), http://www.westarinstitute.org/Periodicals/4R_Articles/secretmk.html

HELLERMAN, JOSEPH H. "Challenging the authority of Jesus: Mark 11: 27-33 and mediterranean notions of honor and shame", *JETS*, 43, 2 (jun. 2000), 213-228

HENDERSON, SUZANNE WATTS "'Concerning the Loaves': Comprehending Incomprehension in Mark 6.45-52", *JSNT*, 83 (2001), 3-26

HENDERSON, SUZANNE WATTS *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Nueva York, Cambridge UP, 2006

HORSLEY, RICHARD A. *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel*, Louisville, Westminster John Knox, 2001

IERSEL, BAS M. F. VAN *Reading Mark*, Edimburgo, T&T Clark, 1989

IERSEL, BAS M. F. VAN *Mark: A Reader-Response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998)

INCIGNERI, BRIAN J. *The Gospel to the Romans: The Setting and Rethoric of Mark's Gospel*, Leiden, Brill, 2003

JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995

JILL-LEVINE, AMY (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004 (2001)

JOHNSON, EARL S. jr. "Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica*, 81 (2000), 406-413, disponible en http://www.bsw.org/project/biblica/bibl81/Ani14.html

KILEY, MARK "Markan Love, *Sotto Voce*", *BTB*, 39, 2 (2009), 71-76

KRAUSE, DEBORA "La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta? Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31", en AMY JILL-LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 55-75

LABAHN, MICHAEL; SCHMIDT, ANDREAS (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and his Earliest Records*, Nueva York, Continuum, 2001

LARSEN, KEVIN W. "The Structure of Mark's Gospel: Current Proposals", *CBR*, 3, 1 (2004), 140-160

MACDONALD, DENNIS R. *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven, Yale UP, 2002.

MAGGI, ALBERTO *Jesús y Belcebú: Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Bilbao, Desclée, 2000

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark" (1983), en id., *In the Company of Jesus*, 41-69

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "The Jesus of Mark and the Sea of Galilee", *JBL*, 103 (1984), 363-377

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "Text and Contexts: Interpreting the Disciples in Mark" (1986), en id. *In the Company of Jesus*, 100-130

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark: A Literary Study of Markan Characterization" (1989), en id. *In the Company of Jesus*, 131-165

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers" (1991), en id. *In the Company of Jesus*, 166-188

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "The Major Importance of the Minor Characters in Mark" (1994), en id. *In the Company of Jesus*, 189-225

MALBON, ELISABETH STRUTHERS *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, John Knox, 2000

MALBON, ELISABETH STRUTHERS *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002

MALBON, ELISABETH STRUTHERS "Narrative Christology and the Son of Man: What the Markan Jesus Says Instead", *BI*, 11, 3-4 (2003), 373-385

MALINA, BRUCE J. "Exegetical Eschatology, the Peasant Present and the Final Discourse Genre: The Case of Mark 13", *BTB*, 32 (2002), 49-59.

MANS, FRÉDÉRIC "La relación discípulo-maestro en el evangelio de Marcos", VII Jornadas Bíblicas, http://www.foroexegesis.com.ar/Jornadas/2004/discipulo_maestro.htm

MARCUS, JOEL *Mark 1-8*, The Anchor Bible 27, Nueva York, Doubleday, 2000

MARXSEN, WILLI *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956)

MATEOS, JUAN *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid, Cristiandad, 1987

MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 3 ts., Córdoba, El Almendro, 1993-2008

MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989

MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *Marcos. Texto y comentario*, Córdoba, El Almendro, 1994

MERENLAHTI, PETRI "Characters in the Making: Individuality and Ideology in the Gospel", en DAVID RHOADS, KARI SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, Logos e-books, 2004, 51 (49-72).

MEYE, ROBERT PAUL *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eermans, 1968

MILLER, SUSAN *Women in Mark's Gospel*, Londres, T&T Clarck, 2004

MITCHELL, JOAN L. *Beyond Fear and Silence: A Feminist Literary Approach to the Gospel of Mark*, Nueva York, Continuum, 2001

NAVARRO PUERTO, MERCEDES *Marcos*, Estella, Verbo Divino (Guías de lectura del NT, 1), 2007

NEUFELD, DIETMAR "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach", *BTB* 30 (2000), 15-26

NEYREY, JEROME H. "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Semeia*, 35 (1986), 91-128

ODEN, THOMAS C.; HALL, CHRISTOPHER A. (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament:* II. *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 1998

PATELLA, MICHAEL *Lord of the Cosmos: Mithras, Paul, and the Gospel of Mark*, Nueva York, T&T Clark, 2006

PETERSEN, NORMAN "Point of View in Mark's Narrative", *Semeia*, 12 (1978), 97-121

PETERSON, DWIGHT N. *The Origins of Mark: The Markan Community in Current Debate*, Leiden, Brill, 2000

PHILLIPS, VICTORIA "Full Disclosure: Toward a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark", en INGRID ROSA KITZERBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Woman Reviewed*, Leiden, Brill, 2000, 13-32

PHILLIPS, VICTORIA "El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 321-337

PIKAZA, XABIER *Para leer el evangelio de Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1997; *Pan, Casa, Palabra: La Iglesia en Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1998

PSEUDO JERÓNIMO, *Commentarius In Evangelium Secundum Marcum*, PL 30

RADCLIFFE, T. J. "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189

RHOADS, DAVID "Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement in the Gospel of Mark", *ANRW*, II, 26.2, 1992, 1692-1729 (reimp. en id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004)

RHOADS, DAVID "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201

RHOADS, DAVID; DEWEY, JOANNA; MICHIE, DONALD *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1982, 1999[2])

RICHES, JOHN K. "Conflicting Mythologies: Mythical Narrative in the Gospel of Mark", *JSNT*, 84 (2001), 29-50

RINGE, SHARON H. "A Gentile Woman Story", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 65-72; "La historia de una

mujer gentil a revisión", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 115-142

ROBBINS, VERNON K. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Filadelfia, Fortress, 1984

ROSKAM, HENDRIKA N. *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context*, Leiden, Brill, 2004

SALZMANN, ANDREW BENJAMIN "Do You Still Not Understand?': Mark 8:21 and the Mission to the Gentiles", *BTB*, 39, 3 (2009), 129-134

SCHIERLING, MARLA "Women as Leaders in the Markan Community", *Listening* 15 (1980), 250-256

SCHILDGEN, BRENDA DEEN *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999

SCHRÖTER, JENS *Die Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997

SCHWEITZER, ALBERT "La hipótesis de Marcos", *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), cap. X, vol. I, Valencia, Edicep, 1990 (1906), 183-200

SHINER, WHITNEY *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003

SMITH, MORTON *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard UP, 1973

SMITH, STEPHEN H. *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield UP, 1996

SONNET, JEAN-PIERRE « Les personnages secondaires dans le récit de Marc », en *Actes du troisieme colloque international du Rrenab*, en prensa

SPITALER, PETER "Welcoming a Child as a Metaphor of Welcoming God's Kingdom: A Close Reading of Mar 10.13-16", *JSNT*, 31, 4 (2009), 423-436.

STEIN, ROBERT H. **"**The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History", *Novum Testamentum*, 13, 3 (jul. 1971), 181-198

SUTCLIFE, E. J. "Quotations in the Venerable Bede's Commentary on Saint Mark", *Biblica*, 7 (1926), 428-439

SYRING, ANDY "Introduction to Mark", en RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, # 41

TANNEHILL, ROBERT C. "The Disciples in Mark: The Function of Narrative Role", *JR*, 57, 4 (oct. 1977), 386-405

TAYLOR, VINCENT *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952)

TOLBERT, MARY ANN *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1989

VINES, MICHAEL E. *The Problem of Markan Genre: The Gospel of Mark and the Jewish Novel*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002

WEBB, ROBERT L. "Jesus Heals a Leper: Mark 1.40-45 and Egerton Gospel 35-47", *JHJ*, 4, 2 (2006), 177-202

WEEDEN, T. *Mark: Traditions in Conflict*, Filadelfia, Fortress, 1971

WICKRAMARATNE REBERA, RANJINI "La mujer siriofenicia. Una perspectiva feminista sudasiática", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 145-157

WILLIAMS, JOEL F. *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield AP, 1994

WILLIMAMS, JOEL F. "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", *Bibliotheca Sacra*, 153 (jul.-sept. 1996) 332-343

WINN, ADAM *The Purpose of Mark's Gospel*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008

WITHERINGTON, BEN *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grands Rapids, Eerdmans, 2001

WREDE, WILHELM *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901)

YARBRO COLLINS, ADELA "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36

YARBRO COLLINS, ADELA *Mark: A Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2007

Abreviaturas y referencias comunes

ABD: *Anchor Bible Dictionary*, Nueva York, Doubleday, 1992

ABE: Asociación Bíblica Española

AJ: FLAVIO JOSEFO, *Jewish Antiquities* (I-XX), Cambridge, Harvard UP, 1969, 9 vols.

ca.: circa, aproximadamente

aram.: arameo

b. Talmud de Babilonia, *bavli* (sigue un tratado del mismo)

BAR *Biblical Archaeology Review*

BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

BJ: FLAVIO JOSEFO, *Bellum Judaica* (La guerra de los judíos, I-VII), JESÚS Mª NIETO IBÁÑEZ (ed.), Madrid, Gredos, 1997, 2 vols.

BTB *Biblical Theology Bulletin*

CA: FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*, id., *Contra Apión. Autobiografía*, Madrid, Gredos, 1994

CAL: The Comprehensive Aramaic Lexicon, http://cal1.cn.huc.edu/

cap.: capítulo

ej., p.ej.: ejemplo, por ejemplo

esp.: español; especialmente

Filologia Neotestamentaria disponible en http://www.bsw.org/ (desde 1994)

gr.: griego

HAFO *Historia, antropología y fuentes orales* http://www.hayfo.com/

HDta: Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1Samuel, 2Samuel, 1Reyes, 2Reyes)

Henoch: Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity http://www.henochjournal.org/

HE: EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, PG 20, trad. esp. disponible en http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl00.htm

IEJ *Israel Exploration Journal*

ing.: inglés

JBL *Journal of Biblical Literature*

JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*

Jewish Encyclopaedia: JULIUS H. GREENSTONE (ed.), *Jewish Encyclopaedia*, 2002, http://www.jewishencyclopedia.com

JJS *Journal of Jewish Studies*

JRS *Journal of Roman Studies* http://www.romansociety.org/

JSJ *Journal for the Study of Judaism*

JSHJ *Journal for the Study of the Historical Jesus*

JSNT *Journal for the Study of the New Testament*

JSS *Journal of Semitic Studies*

JTS: The Jewish Theological Seminary

lat.: latín

L: Fuentes propias del evangelio de Lucas.

LS *Lexicon*: HENRY GEORGE LIDDELL, ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Abridged), Oxford, 1845

m Misná (sigue un tratado de id.)

M: Fuentes propias del evangelio de Mateo.

LXX, *Septuaginta*: Versión en griego del PT (más los deuterocanónicos) que se remonta al s. II a. C.

NHC: Códices de papiros encontrados en Nag-Hammadi (1945), numerados de I a XIII, y editados por una comisión de expertos que ha dirigido JAMES ROBINSON

NIGTC: The New Internacional Greek Testament Commentary

NT: Nuevo Testamento

OHR *The Oral History Review* http://ohr.oxfordjournals.org/

OT *Oral Tradition Journal* http://journal.oraltradition.org/

POxy: Papiros encontrados en Oxirrinco (*Oxyrhynchus papyri*)

PS: Pentateuco Samaritano

PT, AT: Primer Testamento, Antiguo Testamento

Q: *Quelle*, fuente, documento o comunidad de donde proceden hipotéticamente los dichos de Jesús comunes a Mt y Lc (con excepción de Mc)

RB *Revista bíblica* http://www.revistabiblica.org.ar/

RBL *Review of Biblical Literature*, a cargo de la SBL, ofrece una web de reseñas biliográficas, http://www.bookreviews.org/

ReLaT *Revista Latinoamericana de Teología*

RF *Revista de Folklore* http://www.funjdiaz.net/folklore/

RFE *Revista de Filología Española* http://revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es/

RFRM: *Revista de Filología Románica* http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2&id=RFRM

RIBLA *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* http://www.ribla.org/

RLP *Revista de Literaturas Populares* http://www.rlp.culturaspopulares.org/

SBL *Society of Biblical Literature*

sec.: sección

Studia Historica. Historia antigua: Revista de Historia Antigua, Universidad de Salamanca

t Toseftá (sigue un tratado de id.)

TDNT: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976

Teoría/Crítica Revista del Seminario de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la UA

TM, Tanakh: Texto masorético, texto judío canónico TOB: Traducción Ecuménica de la Biblia

UA: Universidad de Alicante

UPCO: Universidad Pontificia de Comillas

Vulg: Trad. latina *Vulgata* de la Biblia, declarada canónica por el Concilio de Trento

vb.: verbo.

VT: Vetus Testamentum

Vita FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía* en id., *Contra Apión. Autobiografía*, Madrid, Gredos, 1994

y Talmud de Jerusalén (*yerusalaimi*) o palestinense (sigue un tratado de id.)

ZAW *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*

ZThK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Abreviaturas literatura intertestamentaria

CD: Documento de Damasco

1Q, 2Q, 3Q, 4Q… hasta 11Q: *Qumrán,* Rollos o fragmentos encontrados en las cuevas del Mar Muerto según el número convencional de las 11 cuevas que contienen restos; seguido por una indicación respecto a su contenido. Vid. GARCÍA MARTÍNEZ (1992)

1QH = 1Q Hodayot, 1Q Himnos

1QS = 1Q Regla de la Comunidad

1QSa = 1Q Regla de la Congregación

1QSb = Regla de las bendiciones

1QM = 1Q Rollo de la Guerra

1QMyst = 1Q Misterios

1QDM = 1Q Palabras de Moisés

2QNJ = 2Q Nueva Jerusalén

4QThr = 4Q Tohorot, 4Q Reglas de purificación

4QMMT = 4Q Regla o Tratado haláquico ("Extracto de preceptos de la Torá" *Miqset Ma'ase ha-Torah*)

4QOrd = 4Q Ordenanzas

4QTest = 4Q Testimonia

4QPs = 4Q Salmos

4QpsDan = 4Q Pseudo-Daniel

4QDibHam = 4Q Palabras de las Luminarias

4QEnastr ar = 4Q Henoc astronómico en arameo

4QAstrCrypt = 4Q Fases de la luna

4QBr ar = 4Q Brontologio (arameo)

4Q Hora r = 4Q Horóscopo en arameo

4QBerakot = 4Q Bendiciones

4QBar^{e}ki Napshi = 4Q Bendice, oh mi alma

11QMelch = 11Q Melquisedec

11QTemple = 11Q Rollo del Templo

1Qp[…] = 1Q pesher…

4Qtg[…] = 4Q targum…

1Qap[…], 4Qapocr[…] = 1Q/4Q apócrifo…

4QT[…] = 4 Q Testamento de…

1QPr[…] = 1Q Oración de…

4QPrEsther ar = 4Q Proto-Ester en arameo

4QShir[…] = 4Q Canciones de…

4QSap[…] = 4Q [texto sapiencial]…

4QBéat = 4Q Texto sapiencial con bienaventuranzas

Mas: Textos descubiertos en la fortaleza de Masada (6 textos bíblicos, s. I)

Mur: Textos encontrados en las cuevas de wadi Al-Murabba‘at (5 textos bíb., ss. I-II, TM)

Hev: Textos hallados en dos cuevas de Nahal Hever (5 textos bíb., s. I-II, TM)

Sdeir: Textos en la cueva de wadi Sdeir, tb. llamado Nahal David (un texto bíblico)

1H, 1Hen: Henoc Etiópico, formado por cinco libros: LV, LP, LA, LS, EH.

2B, 2Bar: Apocalipsis siriaco de Baruc (70-100 d.C.).

2H, 2Hen: Henoc Eslavo (la recensión más antigua [B], ca. mitad del s. I d.C. según SACCHI)

IV Esdras: Cuarto libro de Esdras o “Apocalipsis de Esdras” (70-120 d.C.)

Ap [Sofonias]: Apocalipsis [de Sofonías, etc.]

EH: Epistola de Henoc o Libro de enseñanzas y castigos (una parte del s. II, mientras que la Protoepistola de Henoc [PEH] procede del s. I a.C.) 1Hen 91-105

Jub: Libro de los Jubileos (ss. III-II a.C.).

LA: Libro de la Astronomía o “Libro del curso de las luminarias celestes” (IV-III a.C., anterior al 200) 1Hen 72-82

LP: Libro de las Parábolas (I aC.-I d.C.) = 1Hen 37-71

LS: Libro de los Sueños/Visiones (ca. 160 a.C.) = 1Hen 83-90

LV: Libro de los [ángeles] Vigilantes (IV-III a.C., anterior al 200) = 1Hen 6-36

p[Hab], pesher [Habacuc, etc.]

T/Test[Ruben]: Testamento [de Ruben, etc.], “Testamentos de los Doce Patriarcas” (ss. II a.C. – I d.C.)